HEGEL

ÇEVİREN
SEÇİM BAYAZİT

ALFA

FREDERICK BEISER

FİLOZOFLAR SERİSİ

FREDERICK BEISER

Beiser, filozofun yaşamına ve dönemine genel bir çerçevede değinirken, Hegel'in düşüncesini Alman Romantizmi bağlamında değerlendirip Spinoza, Kant ve dönemin diğer düşünürleriyle olan ilişkisinin önemini açıklıyor. Ardından Hegel felsefesinin yapı taşı olarak kabul edilen metafizik kavramını inceliyor. Hegel'in düşünce dünyasına en büyük katkısı olarak görülen diyalektiği de anlaşılır bir biçimde açıklayan Beiser, Hegel'in toplumsal ve siyasi düşüncelerine değinip düşünürün mirası üzerine yazılmış önemli bir bölümle çalışmasını noktalıyor.
Hegel'le ilk defa karşılaşanlardan, felsefe öğrencilerine ya da 19. yüzyıl felsefesi üzerine akademik çalışmalar yapanlara kadar her kesimden okuyucunun ilgisini çekecek bir kitap.

"Hegel'in çalışmalarını geniş bir açıdan ele alırken her düzeyden okuyucu için de uygun konular seçilmiş."
–Robert Stern, Sheffield Üniversitesi

"Hegel felsefesine giriş yapmak isteyen öğrenciler için son derece değerli bir kaynak kitap."
–Sean Sayers, Kent Üniversitesi

"Kolay anlaşılır ve ayrıntılı bir çalışma. En güçlü yanı da Hegel felsefesini çevresindeki öğelerle birlikte ele alması."
–Paul Redding, Sydney Üniversitesi

ALFA
alfakitap | alfakitap
alfakitap | www.alfakitap.com
9 786051 719030
FELSEFE

HEGEL

FREDERICK BEISER (1949)

Amerika'da doğan Beiser halen Syracusa Üniversitesinde felsefe profesörüdür. İngilizcede Alman İdealizminin önde gelen araştırmacılardandır. Uzun yıllar Almanya ve Amerika'da farklı üniversitelerde Alman İdealizmi, İngiliz Aydınlanması ve Romantizm konularında araştırmalar yapmış, bu araştırmaların sonucu olarak da *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Thomas J. Wilson ödülünü kazanmıştır), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism, German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, The Genesis of Neo-Kantianism* gibi kayda değer eserler yayımlamıştır.

SEÇİM BAYAZİT (1983)

Niğde'de doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da, lisans eğitimini Anadolu Üniversitesi Sivil Havacılık Yüksek Okulu ve Yeditepe Üniversitesi Felsefe ve Psikoloji bölümlerinde almış, yüksek lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde "Husserl'in 'Kartezyen Meditasyonları'nda Başka Ben'in Tesis Edilmesi" tezini vererek tamamlamıştır. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Hegel
© 2017, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Hegel
© 2005, Frederick Beiser
Bu kitabın İngilizce baskısı Taylor & Francis Group'un Routledge markası tarafından yayımlanmıştır.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Çeviren Seçim Bayazit
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Zuhal Turan

ISBN 978-605-171-903-0
1. Basım: Ocak 2019

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

HEGEL

ÇEVİREN
SEÇİM BAYAZİT

FREDERICK BEISER

Geçmişteki, şu anki ve gelecekteki
tüm Hegel öğrencilerime

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ, 9

KISALTMALAR, 13

KRONOLOJİ, 19

GİRİŞ, 21

KONUYA İLİŞKİN BİR SORU 21
YÖNTEME İLİŞKİN BİR SORU 24
KISA BİYOGRAFİ 28

BİRİNCİ BÖLÜM
ERKEN DÖNEM İDEALLERİ VE BAĞLAM

BİR | **KÜLTÜREL BAĞLAM, 45**

AYDINLANMANIN ŞAFAĞI 45
TEMELCİLİK-KARŞITLIĞI 48
PANTEİZM TARTIŞMASI 50
NİHİLİZMİN DOĞUŞU 53
TARİHSELCİLİĞİN YÜKSELİŞİ 55
TEORİ–PRATİK TARTIŞMASI 57

İKİ | **ERKEN DÖNEM İDEALLERİ, 60**

ROMANTİK MİRAS 60
EN YÜKSEK İYİ 63
ETİK İDEALLER 66
SİYASAL İDEAL 69
DİNİ İDEAL 71
BÖLÜNME SORUNU 76

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK

ÜÇ | **MUTLAK İDEALİZM, 83**

METAFİZİK SORUNU 83
MUTLAK NEDİR? 88
ÖZNE-NESNE ÖZDEŞLİĞİ 93
"İDEALİZM"İN ANLAMI 99
İDEALİZM VE REALİZMİN SENTEZİ, ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK 105
TÜM-MANTIKÇILIK MİTİ 110

DÖRT | **ORGANİK DÜNYA GÖRÜŞÜ, 116**

ORGANİZMACILIĞIN YÜKSELİŞİ 118
KLASİK VE HIRİSTİYAN KÖKENLER 124
SPINOZA'NIN MİRASI 128
KANT'IN MİRASI VE KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR 134
KANT'A CEVAP 141
*NATURPHILOSOPHIE*NİN MÜDAFAASI 144
NATURPHILOSOPHIE HAKKINDAKİ MİTLER 149

BEŞ | **TİNİN DÜNYASI, 152**

YAŞAM VE TİN 152
SEVGİNİN TİNİ 156
SEVGİNİN METAFİZİĞİ 160
SEVGİNİN DÖNÜŞÜMÜ 164

ALTI | **DİNİ BOYUT, 170**

BİTMEYEN TARTIŞMA 170
HIRİSTİYANLIĞIN ERKEN DÖNEM ELEŞTİRİSİ 173
FRANKFURT'TA ANİ DÖNÜŞ 180
YENİ BİR DİN 184
YETKİN BAKIŞ AÇISI 189
TANRI KAVRAMI 193
ÖZDEŞLİK TEZİ 198

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EPİSTEMOLOJİK TEMELLER

YEDİ | **DİYALEKTİK, 207**

METAFİZİĞİN ELEŞTİREL BİR ZEMİNİ 207
DİYALEKTİK HAKKINDAKİ MİT VE EFSANELER 212
MANTIK'TA DİYALEKTİĞİN YAPISI 216
FENOMENOLOJİ'DE DİYALEKTİĞİN GÖREVİ 222

SEKİZ | **SOLİPSİZM VE ÖZNELERARASILIK, 228**

NİHİLİZMİN HAYALETİ 228
ARGÜMANIN BAĞLAMI 234
ARZUNUN DİYALEKTİĞİ 238
EFENDİLİK VE BAĞIMLILIK 241

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

DOKUZ | **ÖZGÜRLÜK VE HUKUKUN TEMELİ, 253**

METAFİZİK VE SİYASET 253
ÖZGÜRLÜK KAVRAMI 255
ÖZGÜRLÜĞE İHANET EDEN BİRİ Mİ? 262
YASANIN TEMELİ 266
MACHIAVELLI'NİN MEYDAN OKUMASI 276
BİR REFORMCUNUN İDEALİZMİ 282

ON | HEGEL'İN DEVLET TEORİSİ, 288

HEGEL'İN SİYASAL PROJESİ 288
LİBERALİZM VE KOMÜNİTERYANİZMİN ELEŞTİRİSİ 292
TÖREL YAŞAM 299
ORGANİK DEVLET 305
SİVİL TOPLUM 309
DEVLETİN YAPISI VE GÜÇLERİ 320

BEŞİNCİ BÖLÜM
KÜLTÜR FELSEFESİ

ON BİR | TARİH FELSEFESİ, 331

HEGEL VE TARİHSELCİLİK 331
TARİHTE AKIL 334
AKLIN HİLESİ 337
KÖTÜLÜK PROBLEMİ 342
HAYATIN ANLAMI 348
HEGEL VAROLUŞÇULARA KARŞI 350

ON İKİ | ESTETİK, 355

HEGEL ESTETİĞİNİN PARADOKSU 355
İKİNCİLLİK TEZİ 360
BİLİŞ OLARAK SANAT 366
SANATIN ÖLÜMÜ 375

EPİLOG | HEGELCİ OKULUN YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞÜ, 384
İLAVE OKUMALAR, 393
KAYNAKÇA, 398
DİZİN, 413

ÖNSÖZ

Bu kitabın ana amacı, Hegel'in felsefesine, mümkün olduğunca sınırlı bir alanda onun düşüncesinin bütün temel görünümlerini içeren kapsamlı bir giriş yapmaktır. Hegel uzmanları tarafından yararlı biçimde okunabileceğini umut etsem de, öncelikle Hegel'le ilk kez karşılaşan bir okur akılda tutularak yazılmıştır. Bu nedenle diyalektiğin detaylı geçişleri veya sistemin farklı parçaları arasındaki karşılıklı ilişkiler gibi Hegel araştırmalarının bazı alışılagelmiş problemlerini dikkate almayacağım. Bunlar önemli meseleler olsa da, Hegel'in felsefesine yönelik genel çerçeve hazırlamanın bizim temel amacımız olduğu bir girişte öncelik taşımamalıdır.

Başlıca amacım [Hegel'in felsefesine] giriş niteliğinde olduğundan, metinden ziyade temaya yoğunlaşılmıştır. Öğrencilerden isteğim Hegel'in belli metinlerinin içeriğinden ziyade bu felsefenin ana temalarını bilmeleridir. Yedinci Bölüm hariç olmak kaydıyla, sürdürülebilir bir tefsir ya da yorumla uğraşmadım. Hegel'in *Fenomenoloji*si, *Mantık* ve *Hukuk Felsefesi* konusunda okurun kaynakçada

yönlendirilebileceği pek çok iyi yorum mevcuttur. Yedinci Bölümde bir tefsir girişiminin ana nedeni her Hegel uzmanı ve öğrencisi için aşikârdır. *Fenomenoloji*'nin "Efendilik ve Bağımlılık" bölümü Hegel'in bütün projesi dikkate alındığında merkezi bir konumdadır, ne var ki bu bölümün anlatmak istediği oldukça ihtilaflıdır. Kuvvetle muhtemel her öğrenci, er ya da geç, bu meşhur bölümü okumak zorunda kalacaktır. Bu nedenle söz konusu bölümün ayrıntılı bir okuması giriş niteliğinde olsa bile gereklidir. Alexander Kojève ünlü yorumuna bu bölümde *Hegel Felsefesine Giriş* başlığını verdiğinde, bu adlandırma bütünüyle uygundu.

Her ne kadar geniş bir kapsam için gayret etsem de, yere ilişkin kısıtlamalar Hegel'in felsefesinin önemli noktalarını ele almayı benim için imkânsız kılmıştır. Çok daha fazlası, özellikle Hegel'in sistemi içindeki temel rolü nedeniyle, *Mantık Bilimi* hakkında söylenebilir. Hegel'in mantığına ilişkin mevcut eleştirileri kabul etmiyorum ve Hegel'in sistemi içinde onun merkezi yerini yeniden kazanacağı inancındayım; fakat kitabın kapsamı nedeniyle, diyalektik yöntemin kaba hatlarıyla çizilmesi ve bazı yanlış anlamaların ortadan kaldırılmasıyla kendimi sınırlandırmak durumundayım (s. 214-220). Kısıtlı da olsa tüm felsefesi içinde hayati önem arz eden ve bilhassa dünyanın organik kavrayışını haklı çıkartma girişimi olan Hegel'in *Naturphilosophie*sine az da olsa hakkını verdim. Son olarak, Hegel'in epistemolojisi çok daha fazla ilgiyi hak etmektedir; ne var ki, onun tam anlamıyla hakkını vermek, hâlihazırda uzun olan bir girişin gereksiz yere uzatılması olurdu. Bu nedenle, *Grundsatzkritik*'e ve 1790'ların meta-eleştirel mücadelesine olan tepkisini içeren daha önceki bölüm çıkarılmıştır.

Bu kitap, Hegel ve onun çağdaşları üzerine otuz yıllık bir refleksiyonun ürünüdür. İlk olarak Hegel'i 1970'lerin başında Oxford'da, Hegel'in İngilizce konuşulan dünyada

yeniden doğuşunun şafağında incelemeye başladım. Hegel'i çalışmak isteyişim ilk olarak Marksizmin entelektüel kaynaklarına olan ilgimden ileri geliyordu, fakat bu ilgi gitgide klasik Alman felsefesine ilişkin genel bir meraka evrildi. Oxford'daki doktoramı, kendisine çok şey borçlu olduğum, bir *Doktorvater* timsali olan Charles Taylor'ın danışmanlığında Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin kökenleri üzerine yazdım. *Fenomenoloji* üzerine detaylı bir yorum yazma planlarımı, sonunda *Hegel's Ladder* gibi muhteşem bir ürün ortaya koyan Henry Harris'in benzer projesini öğrendiğimde rafa kaldırdım.

Bu kitapta kullanılan tüm kaynaklar yenidir, özellikle bu dizi için yazılmıştır. Yedinci Bölümün daha önceki bir versiyonu 1980 yılındaki doktora tezim, "Fenomenolojinin Tini"nde ortaya çıktı, bununla birlikte o zamandan beri geniş kapsamlı düzeltmeler yapılarak gözden geçirildi. Birinci ve Üçüncü Bölümde kullanılan kaynakların bazıları *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003) eserimde yayımlanmıştır. Sekizinci ve Dokuzuncu Bölüm ve Sonuç Bölümü üzerine olan bazı çalışmalar, 1994'te *Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought içinde*, yayımlanması planlanmış olan bu kitap hâlâ yayımlanmamış olsa da, Hegel'in siyaset felsefesine ilişkin bir makale olarak ortaya çıkmıştır. Kitap için kullanılan kaynakların büyük bir kısmı 2002 Bahar döneminde Harvard Üniversitesinde verilen Hegel dersinin içeriğini oluşturmaktaydı.

Şimdi ise altı üniversitede –Syracuse, Indiana, Harvard, Yale, Penn ve Wisconsin'de– Hegel dersi vermekteyim ve hâlâ can sıkıcı pedagojik meselelerle uğraşmaktayım. Hem yüksek lisans hem de lisans öğrencilerim daima Hegel'in Matterhorn'unu* fethetmeye uğraşan şevkli, istekli ve sa-

* İsviçre ile İtalya arasındaki piramide benzeyen ikonik bir dağdır, aynı zamanda Alplerin en yüksek noktalarından biridir –çn.

bırlı dost dağcılar olagelmişlerdir. Yıllar boyunca onların itirazlarına, önerilerine, şüphelerine ve sorgulamalarına olan borcum muazzamdır. Bu nedenle, bu kitap onlara ithaf edilmiştir.

Son olarak Robert Stern'e elyazmasının tamamını ayrıntılı olarak incelediği için minnettarım.

Frederick Beiser
Syracuse, New York
10 Temmuz 2003

KISALTMALAR

HEGEL DIŞINDAKİ FİLOZOFLAR

Hardenburg

HKA *Novalis Schriften, Kritische Ausgabe*, ed. Richard Samuel, Hans Joachim Mahl ve Gerhard Schulz (Stuttgart: Kohl Hammer, 1960-88), 5 cilt.

Kant

Aksi belirtilmediği takdirde, Kant'a ilişkin tüm atıflar Akademi edisyonudur, *Gesammelte Schriften*, ed. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: de Gruyter, 1902 *et seq.*). Bu edisyonun sayfa numaraları birçok ingilizce çevirinin kenar boşluklarında görünmektedir.

GMS *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*).

KpV *Pratik Aklın Eleştirisi* (*Kritik der praktischen Vernunft*).

KrV *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*). Sırasıyla "A" ve "B," birinci ve ikinci edisyonlara göre alıntılanmıştır.

KU *Yargı-gücü'nün Eleştirisi* (*Kritik der Urteilskraft*).

TP "Harcıâlem Söyleyişte: Bu Teoride Doğru Olabilir fakat Pratiğe Uygulanmaz" ("*Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*").

Marx-Engels

MEGA *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus (Berlin: Dietz, 1982).

Schiller

NA *Werke, Nationalausgabe*, ed. Benno von Wiese *et al.* (Weimar: Böhlau, 1943).

Schlegel

KA *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. E. Behler (Paderborn: Schöningh, 1958 *et seq.*).

Schleiermacher

KGA *Kritische Gesamtausgabe*, ed. H. Birkner *et al.* (Berlin: de Gruyter, 1980 *et seq.*).

HEGEL

BF *Berner Fragmente*, in *Werke* I, s. 9-104. The *Berne Fragments* in *Three Essays 1793-1795*, ed. ve çev. Peter Fuss ve John Dobbins (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), s. 59-103. Nohl'un sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

Briefe *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Meiner, 1969), 5 cilt.

BS *Hegel: The Letters*, çev. Clark Butler ve Christiane Seiler (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

D *Differenzschrift* ya da *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke* II, s. 9-140. *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çev. H.S. Harris ve Walter Cerf (Albany: SUNY Press, 1977).

EPW *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* in *Werke (1830)*, 8-10. ciltler. Paragraf numarasıyla (§) alıntılanmış-

tır. Ekler E ile, notlar A ile gösterilmiştir. *The Encyclopedia Logic, Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences*, çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris (Indianapolis: Hackett, 1991).

Hegel's Philosophy of Nature, Part Two of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (1830), çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970).

Hegel's Philosophy of Mind, Part Three of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (1830), çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971).

ER *Über die englische Reformbill, in Werkausgabe* XI, 83-130. "The English Reform Bill," *Hegel's Political Writings*, ed. Z.A. Pelczynski, çev. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964), s. 295-330.

GC *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in Werke* I, 274-418.

The Spirit of Christianity and its Fate, çev. T.M. Knox, *Hegel's Early Theological Writings* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1948). Nohl'un sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

GP *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke* XVIII, XIX ve XX.

Lectures on the History of Philosophy, çev. E.S. Haldane (Lincoln: Nebraska University Press, 1995), 3 cilt.

GuW *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Werke* II, 287-434.

Faith and Knowledge, çev. Walter Cerf ve H.S. Harris (Albany: SUNY Press, 1977).

GW *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Meiner, 1989 *et seq.*).

H *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. Dieter Henrich (Frankfurt: Suhrkamp, 1983). Sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

N *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl (Tübingen: Mohr, 1907).

P *Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796), Werke* I, 190-229.

The Positivity of the Christian Religion, Early Theological Writings (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1971), çev. T.M. Knox. Nohl'un sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

PG *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Meiner, 1952).
Phenomenology of Spirit, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). Referanslar paragraf numaralarına göredir, "§" işaretiyle gösterilmiştir.

PR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Werke* VII. (§) paragraf numarasına göre alıntılanmıştır. Ekler E ile gösterilmiş, notlar ise A ile gösterilmiştir.
Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen Wood, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Paragraf numarasına göre alıntılanmıştır (§).

TE "Religion ist eine...," *Werke* I, 9-44.
The Tübingen Essay in *Three Essays 1793-1795*, ed. ve çev. Peter Fuss ve John Dobbins (Notre Dame: Notre Dame University Press 1984), s. 30-59. Nohl'un sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

VBG *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. Georg Lasson (Hamburg: Meiner, 1966).

VG *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister (Hamburg: Meiner, 1955).
Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

VD *Die Verfassung Deutschlands*, *Werke* I.
"The German Constitution," *Hegel's Political Writings*, çev. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964).

VNS *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, ed. C. Becker *et al.* (Hamburg: Meiner, 1983). Paragraf numarasına göre alıntılanmıştır (§).

VPR *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1983). *Ausgewählte*'nin 3 ila 5. ciltleri. *Nachschriften und Manuskripte*. Cilt ve sayfa numarasına göre alıntılanmıştır.

Lectures on the Philosophy of Religion, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: California University Press, 1984-5), 3 cilt.

VRP *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. K.-H. Ilting (Stuttgart: Frommann, 1974), 3 cilt. Hegel'in1818-1819 derslerinden öğrenci notları (C.G. Homeyer), 1821-1822, 1822-1823 (K.G. von Griesheim), 1831 (D.F. Strauss) derslerinden alınan ders notları. Cilt ve paragraf numarasına göre alıntılanmıştır.

VSP *Verhaltnis des Skeptizismus zur Philosophie*, *Werke* II, s. 213-72. "Relation of Skepticism to Philosophy," *Between Kant and Hegel*, ed. George di Giovanni ve H.S. Harris (Albany: SUNY Press, 1985).

VVL *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königsreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816, Werke* IV, s. 462-597.

Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg, Hegel's Political Writings, ed. Z.A. Pelczynski, çev. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1964), s. 246-94.

W *Werke in zwanzig Bänden. Werkausgabe*, ed. Eva Moldenhauer ve Karl Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970).

WBN *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, *Werke* II, s. 434-532.

WL *Wissenschaft der Logik*, ed. Georg Lasson (Hamburg: Meiner, 1971).

KRONOLOJİ

1770 Hegel 27 Ağustosta Stutgart'ta, Hölderlin 20 Martta Lauffen am Neckar'da doğar.

1775 Schelling 27 Ocakta Württemberg'de doğar.

1776 Hegel Stuttgart *Gymnasium*'una başlar.

1781 Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eseri yayımlanır.

1785 Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eseri yayımlanır. Hegel günlük yazmaya başlar.

1788 Eylül: Hegel *Gymnasium*'u terk eder. Ekim: *Tübingen Stift*'de okumaya başlar. Schelling ve Hölderlin'le aynı odayı paylaşır.

1789 14 Temmuz: Paris'te Bastille Hapishanesi saldırısı.

1790 Hegel yüksek lisansını tamamlar. Kant *Yargı-gücünün Eleştirisi*'ni yayımlar.

1793 Hegel Bern'de özel ders öğretmenliği yapar. XVI. Louis giyotine gider. Hegel *Tübingen Fragmanı*'nı yazar.

1794 Fichte'nin *Bilim Öğretisinin Temellendirilmesi* isimli eserinin yayımlar.

1795 Hegel *Hıristiyan Dininin Pozitifliği* isimli eserini yazmaya başlar.

1797 Hegel Frankfurt am Main'a şarap tüccarı Gogal için özel ev öğretmenliği yapmak amacıyla taşınır. Hölderlin'le

tartışmalara başlar. *Din ve Sevgi Üzerine Fragmanlar*'ı yazar.

1799 Hegel *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'ni yazar.

1800 *Sistem Fragmanı*'nı yazar.

1801 Ocakta Jena'ya taşınır. *Privatdozent* olur. İlk önemli felsefi yazısını, *Fichte ve Schelling'in Felsefi Sistemi Arasındaki Fark*'ı yayımlar.

1802-03 Schelling'le *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde birlikte çalışır. Hegel "İman ve Bilgi"yi, "Şüpheciliğin Felsefe ile İlişkisi"ni ve "Doğal Hak Üzerine"yi yazar.

1805 Hegel Özel Profesör olarak görevlendirilir.

1806 *Tinin Fenomenolojisi*'ni tamamlar. Napoléon Prusya ordusunu Jena Savaşında mağlup eder.

1807 Yerel bir gazetenin editörü olmak için Bamberg'e taşınır.

1808 Bir *Gymnasium*'un rektörü olmak amacıyla Nuremberg'e taşınır.

1811 Marie von Tucher ile evlenir.

1812 *Mantık Bilimi*'nin I. cildi yayımlanır.

1813 *Mantık Bilimi*'nin II. cildi yayımlanır.

1815 Napoléon Waterloo'da bozguna uğrar.

1816 *Mantık Bilimi*'nin III. cildi yayımlanır. Hegel, Heidelberg Üniversitesinde felsefe profesörü olur.

1817 *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin yayımlanması.

1818 Berlin Üniversitesinde felsefe profesörü olur.

1819 Üniversitelere sansür ve sıkı denetim uygulayan Karlsbad Kararnamesi yayımlanır.

1820 *Hukuk Felsefesi* yayımlanır.

1821 İlk kez *Din Felsefesi* üzerine ders verir.

1822 Rhineland ile Belçika, Hollanda ve Lüksemburg'a seyahat eder.

1824 Prag ve Viyana'ya seyahat eder.

1827 Paris'e seyahat eder. Eve dönerken Goethe'yi ziyaret eder. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ikinci edisyonu yayımlanır.

1830 Berlin Üniversitesinin Rektörü olur. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü edisyonunun yayımlanır.

1831 24 Aralıkta Berlin'de koleradan ölür.

GİRİŞ

KONUYA İLİŞKİN BİR SORU

Neden Hegel okunmalı? Bu hiçbir Hegel uzmanının kaçınmaması gereken sıkı bir sorudur. Ne de olsa ispat yükümlülüğü ciddi ölçüde onların omuzlarına yüklenmiştir; zira Hegel'in metinleri pek de heyecan verici ya da cezbeden metinler değildir. Herkesin bildiği üzere, felsefe tarihinde nesir tarzında yazılen en kötü metinlerden birkaçıydı. Dili yoğun, anlaşılmaz ve nüfuz edilemez. Hegel'i okumak sıkıntılı ve yorucu bir deneyimdir, demir leblebi çiğnemenin düşünsel eşdeğeridir. Müstakbel bir öğrenci haklı olarak "neden?" diye sorabilir. Böyle bir çileden sakınmak için kişi yorucu bir kitaba olan tahammülünü her yitirdiğinde, Hegel'in eski hasımlarından birinin maksimine başvurmak ihtiyacını duyabilir. "Yaşam kısadır!"[1]

Bugün Hegel'in post-modern çağda bize söylemesi gereken şeyi sorduğumuzda, karşılaşacağımız soru çok daha

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* § 295, *Bütün Eserleri* V içinde, 635.

acildir. Geçen yüzyılın başlangıcında, en büyük Hegel uzmanlarından biri olan Franz Rosenzweig, *post Hegel mortuum* [Hegel'in ölümü sonrası] bir çağda yaşadığını belirtmiştir.[2] Rosenzweig'ın beyanı o zaman ne kadar doğruysa, şimdi de o kadar doğru görünmektedir. Çağımıza Hegel'in biçtiği elbise dar gelmektedir. Dine ilişkin duygumuzu, Hegel'in metafiziğinin ilham kaynağı olan "mutlaktan aldığımız tadı" yitirdik. İki dünya savaşı, gulaglar ve soykırımdan sonra, ilerlemeye olan inancımızı –bu inanç Hegel'in tarih felsefesinin köşe taşı olsa da– yitirdik. Öyle uzmanlaşmış ve çoğulcu bir çağda yaşamaktayız ki kimse bütünlüğün yeniden kurulmasını, kendimiz, ötekiler ve doğayla birliğin yeniden inşa edilmesini görme beklentisi içinde değil; fakat bu ifade edilenler Hegel'in felsefesinin ardındaki büyük ideallerdi. Tüm bu noktalar dikkate alındığında, öyle görünüyor ki Rosenzweig'ın hükmünü kabul etmekten başka seçeneğimiz yoktur. Hegel'in, görünüşe göre, kendisini aşan çağımız hakkında söyleyecek çok az şeyi vardı. Bu nedenle, soru her şeyden çok şu buyruğa ilişkindir: Neden Hegel okunmalı?

Elbette cevabın bir kısmı, Hegel ölmüş olsa da, hâlâ son derece etkili olduğuydu; o kadar etkiliydi ki bugün kültürümüzün en derinine işlemiş ve onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Eğer kökenlerini idrak etmek zorunda olduğumuz bu kültürü anlamak istiyorsak, bu şu anlama gelecektir: Er ya da geç, ancak kaçınılmaz olarak, Hegel'le hesaplaşmak mecburiyetindeyiz. Neredeyse yirminci yüzyılın belli başlı her felsefi hareketinin –varoluşçuluk, Marksizm, pragmatizm, fenomenoloji ve analitik felsefe– Hegel'e gösterilen tepkiden ortaya çıkması dikkate değer bir olgudur. Bu hareketlerin kavramları, argümanları ve sorunları, onların ortaya çıktığı kaynağı ve neye karşı tepki gösterdiklerini anlayana kadar bizim için daima gizli ve yabancı kalacaktır. Bu nedenle, en azından Hegel'i okumak için, kendi kültürümü-

---

[2] Emile Fackenheim tarafından Rosenzweig'e atfedilmiştir (1989), s. 72.

zün kökenlerini anlamak gibi iyi bir nedenimiz var. Bununla birlikte, Hegel'in gerçekten ölüp ölmediğini haklı olarak sorgulayabiliriz. Bazı konularda Hegel her zamankinden daha canlıdır. 1970'lerdeki Hegel rönesansından bu yana, o, felsefe tarihinde yerleşik bir figür hâline gelmiştir. Onun felsefesinin her yönü hakkındaki doktora tezleri, kitaplar ve makaleler o zamandan beri katlanarak artmıştır. Hegel'in sesi en çok çıkan eleştirmenlerinin (Popper ve Russel gibi) yıldızları durmadan kayarken, onun yıldızının sürekli yükselmesi çarpıcı bir olgudur. Hegel rönesansının nedeni, belli bir ölçüde, Hegel'in tarihsel öneminin vadesi dolmuş bir kabulünde yatmaktadır. Hegel üzerine araştırma yapanların birçoğu 1960'lı yıllarda neşv-ü nema eden Marksizmin kaynaklarını ortaya çıkarmak amacıyla bunu yapmışlardı. Fakat o zamanlar şimdi olduğu gibi Hegel'in felsefi anlamda [yeniden] canlanışı için daha çok felsefi neden vardı. 1970 ve 1980'lerde Hegel, en azından İngilizce konuşulan ülkelerde, analitik felsefeye karşı gösterilen tepkinin temerküz ettiği figürdü. Hegel üzerine çalışmak, analitik felsefenin dar skolastisizmine karşı çıkmak ve "kıta felsefesi"ni benimsemekti. İronik olarak, Hegel on dokuzuncu yüzyıl sonunda İngiltere ve Amerika'da söz konusu olan kültürel ana akımlar için ne kadar önemliyse, 1970 ve 1980'lerin felsefi karşı-kültürü için de o kadar önemliydi.

Bugünlerde kıta felsefesi ile analitik felsefe arasındaki kültürel savaş başlangıçtaki anlamını çoğunlukla yitirmiştir. Öte yandan, Hegel'e duyulan ilginin her zaman olduğu gibi canlı kalması dikkate değerdir. Günümüzde Hegel, tarihsel olmayan fakat felsefi nedenlerden ötürü onu inceleyen analitik geleneğin önde gelen bazı filozofları tarafından benimsenmiştir.[3] Hegel'in değindiği problemlerin bazılarını paylaştıklarını ve onun bu problemlere ilişkin ilgi çekici şeyler söylediğini kabul etmektedirler. Epistemolojide te-

---

[3] Esas itibariyle aklımda John McDowell (1996) ve Robert Brandom'un (2002) eseri vardı.

melcilik [foundationalism] ve konvansiyonalizmin aşırılıklarından kaçınmak nasıl olanaklıdır? Realizmi sosyal epistemolojiyle birleştirmek nasıl mümkündür? Liberalizmin özgürlüğünü topluluğun idealleriyle birleştirmek nasıl olanaklıdır? Tarihselciliğin içgörülerini benimsemek ve göreliliğe kaymamak nasıl olanaklıdır? Zihin felsefesinde materyalizm ve düalizmden kaçınmak nasıl olanaklıdır? Bütün bu sorular çağdaş gündemi fazlasıyla meşgul etmektedir; fakat bunlar Hegel için de oldukça önemli meselelerdi. Şimdi birçok filozofun Hegel'i kartezyen öznelcilik, naif realizm, aşırı uç liberalizm ve zihin-beden dualizmi ya da indirgemeci materyalizm gibi günü geçmiş ve sorunlu pek çok varsayım için temel bir alternatif ve çare olarak görmesi tesadüf değildir. Bu nedenle Hegel'i okumak için başka bir neden daha vardır: Hegel hâlâ o melun anlaşılmazlığına ragmen, çağdaş felsefi tartışmalar için ilgi çekici bir muhataptır.

YÖNTEME İLİŞKİN BİR SORU

Hegel'i okumamız gerektiğini farz edelim, geriye bunu nasıl yapmamız gerektiği sorusu kalır. [Bununla ilgili olarak] iki olanaklı yaklaşım söz konusudur. Hegel'i adeta bir çağdaşmış gibi, mevcut sohbetlerimiz içindeki bir katılımcı olarak ele alabiliriz. Bu durumda, onun argümanlarını çözümleyebilir ve fikirlerinin çağdaş kaygılarımızla nasıl bir ilişki içinde olduğunu göstermek için onları aydınlığa kavuşturabiliriz. Yahut onu tarihsel bir figür, geçmişteki diyaloglara katkıda bulunan biri olarak ele alabiliriz. Bu durumda onu tarihsel bir bağlam içinde inceleyip, onun öğretilerinin gelişiminin izini sürebilir ve onu tarihsel bütünlüğü ve bireyselliği içinde yeniden inşa etmeyi deneyebiliriz. İlk yaklaşım Hegel'in yakın zamandaki pek çok analitik yorumunun karakteristiğiydi; ikinci yaklaşımsa, kökü eskilere dayanan pek çok hermeneutik çalışmanın, özellikle Rudolf Haym,

Wilhelm Dilthey ve Theodor Haering'in eserlerinin ayırt edici özelliğiydi.

Her iki yaklaşımın da artıları ve eksileri vardır. Analitik yaklaşımın tehlikesi anakronizmdir. Biz Hegel'i kendi kaygılarımıza yararlı biçimde katkıda bulunan biri olarak canlandırıp onu bu kaygılara uygun hâle getiririz; fakat bunun nedeni sadece kendi fikirlerimizi onun ağzından ifade ediyormuş gibi dile dökmemizdir. O halde Hegel'den öğrendiğimiz yalnızca ondan ne anlam çıkardığımızdır. Haklı olarak bu yaklaşım "karnından konuşan kimsenin tarih felsefesine ilişkin kavrayışı" olarak karikatürleştirilmiştir.[4] Öte yandan hermeneutik yaklaşıma ilişkin sorunsa bu yaklaşımın eski kafalı oluşudur. Kuvvetle muhtemel, gerçek tarihsel bir varlığın felsefesiyle hemhâl olmamız söz konusu olsa da, bu varlık bizim için pek ilgi çekici değildir ve bizi ilgilendirmez de, çünkü onun fikirleri ve problemleri kendi çağına özeldir. Görünüşe göre, bize kalan, bir müzedeki tarihsel bir portre gibidir.

Bu durumda hem anakronizm hem de eski kafalılıktan nasıl kaçınabiliriz? Bu felsefe tarihinin sonsuz bir ikilemidir. Bunun için eklektik bir stratejiyi benimseyebiliriz. Analitik yaklaşımı kabul eder ve metnin çağdaş bir yeniden inşasını tarihsel bir gerçeklikle karıştırmaktan kaçınabiliriz; ya da hermeneutik yaklaşımı kabul eder ve çağdaş kaygılarımıza hitap eden tarihsel Hegel'in bu yönlerini seçebiliriz. Fakat hangisini seçersek seçelim, her iki yaklaşımda değerli olan neyse onunla uzlaşırız; zira, ne yazık ki gerçek tarihsel Hegel ile çağdaş kaygılarla ilişkili Hegel arasında bir farklılık söz konusudur. Biz Hegel'i çağdaş kaygılarımızla ne kadar fazla ilişkilendirirsek, o, gerçek tarihsel düşünüre o kadar az benzeyecektir; ve Hegel'i ne kadar çok tarihsel bireyselliği içinde yeniden kurarsak, o, çağdaş kaygılarımızla o kadar az ilişkili olacaktır. Her halükârda, eklektik bir strateji yaklaşımını ortaya koymak onu uygulamaktan daha kolaydır.

---

[4] Geç dönem Paul Kristeller'in Bonnie Kent'le olan diyaloğuna atfedilmiştir.

Analitik yorumcular arasında Hegel'e ilişkin kesin tarihsel bilgiye sahip olanlar, böylece anakronizmden nasıl kaçınabileceğini bilebilir mi? Ve hermeneutik yorumcular arasında çağdaş felsefenin eksiksiz bilgisine sahip olanlar bu sayede eski kafalılıktan kaçınabilirler mi? Ne yazık ki Hegel'e ilişkin bildiklerimiz yöntemimizden ileri gelmektedir; yöntemden bahsederken, daha önce bildiğimiz şeylere dayanan doğru bir yöntemi seçebilirmişiz gibi bir şey akla gelmemelidir.

Bu durum karşısında, felsefe tarihçisi kendi seçimini yapmalıdır. Bu karar için pragmatik nedenler olabilir, fakat her yöntem güçlü ve zayıf yönlere sahip olduğunda doğru ya da yanlış yoktur. Analitik yaklaşımın tercihinin aksine, mevcut çalışma eski hermeneutik yöntemi benimsemektedir. Bu benimseyiş iki nedene dayanmaktadır. Birincisi Hegel söz konusu olduğunda yakın zamandaki pek çok analitik çalışma anakronizme düşmüş ve esasında öyle ileri gitmişlerdir ki onların yeniden yorumladığı söz konusu Hegel'in gerçek tarihsel Hegel'le hiçbir alakası kalmamıştır. Bu Hegeller arasındaki mesafeyi samimi bir biçimde kabul etmek yerine, sanki hakiki Hegel onların düşlerindeki analitik düşünürmüş gibi, âdeta ikisini birbiriyle karıştırmışlardır. İkincisi çağdaş Hegel uzmanları, özellikle İngilizce konuşulan geleneğin içindekiler, Hegel'e kendine özgü bir karakter kazandırmak konusunda başarısızdır. Onlar aslında bütün bir jenerasyonun basmakalıp düşünceleri olan bazı fikirlerin, Hegel'in karakteristik düşünceleri olduğunu zannetmektedirler. Bize Hegel'in mutlak idealizminin; komüniteryanizm ile liberalizmi birleştirme, Spinoza'nın naturalizmi ile Fichte'nin idealizmini sentezleme girişiminin özgün ve Hegel'e has olduğu söylenir; ne var ki bu projeler aslında erken romantizmin mirasının parçasıdır. Lakin eğer Hegel'e kendine özgü bir karakter kazandıramazsak –onun görüşlerinin belli başlı çağdaşlarından nasıl ayrıldığını tam anlamıyla açıklayamazsak– onu anladığımız söylenebilir mi? Çoğu durumda bu farklılıklar özellikle Hegel için oldukça önemliyse?

Bugün Hegel çalışmalarının en acil gereksinimi Hegel'e kendine özgü bir karakter kazandırmak, O'nun çağdaşlarıyla tam olarak nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirlemektir. Bu gereksinim, Hegel uzmanları erken romantizm üzerine son zamanlarda yapılan araştırmaların önemini kavradıklarında daha belirgin hâle gelecektir. Dieter Henrich, Manfred Frank, Violetta Waibel, Michael Franz, Marcelo Stamm ve Almanya'daki pek çok kişi tarafından sürdürülen bu araştırma erken dönem romantizminin felsefi derinliklerini geniş ölçüde aydınlatmıştır. Hegel'i bu akım içinde konumlandırana dek –tam olarak bu akımdan neyi miras aldığını ve ondan nerede ayrıldığını göstererek– felsefesi konusunda net bir anlayışa sahip olduğumuzu iddia edemeyiz.

Analitik çalışmaların anakronizmi Hegel'in son zamanlardaki metafizik-olmayan pek çok yorumunda özellikle belirgindir. Bu çalışmalar Hegel'in felsefesi üzerinden metafiziği okuyarak –çağdaş kaygıların ışığında varlığını sürdürebilmesi için– Hegel'e eski itibarını iade etmeye çalışmaktadır. Eğer Hegel bu uzmanların iddia ettiği gibi bir metafizikçi olsaydı, o zaman onun felsefesi değerini yitirmeye mahkûm olurdu. Bu nedenle Hegel'in felsefesi metafizik dışında neredeyse her alanda okunmuştur: Kategoriler teorisi, sosyal epistemoloji, yeni-Kantçı idealizm, kültürel tarih ve proto-hermeneutik. Tüm bu çalışmaların ortak özelliği Hegel'in felsefesinin özü veya tini [spirit] itibariyle metafizik-olmayan bir şey olduğunu düşünmeleridir. Bu iki şeyden biri anlamına gelebilir: Ya onun metafiziği indirgenemez fakat önemlidir, böylece felsefesinin kalanı metafizik olmaksızın kusursuz biçimde anlaşılabilir ya da onun metafiziği, doğru anlaşıldığında gerçekten kategoriler teorisine, sosyal epistemolojiye, yeni-Kantçı idealizme ve benzerlerine indirgenebilir. Ne var ki böyle bir yoruma karşı kimse, metafiziği felsefenin zemini ve sisteminin her parçasının temeli olarak gören Hegel'den daha şiddetli karşı çıkamazdı. Hegel'i bireyselliği ve bütünlüğü içinde anlamak için gereken şey

en başta metafiziğe onun düşüncesi içindeki merkezi rolü yeniden kazandırmaktır. Bu nedenle, metafiziğin Hegel'in sisteminin her dişlisi için ne denli temel nitelikte olduğunu bu çalışmadaki her bölüm vurgulayacaktır. Biz metafiziğin Hegel'in toplum ve siyaset felsefesinde çok önemli bir rol oynadığını göreceğiz.

Metafizik-olmayan yorumları savunanlar Hegel'den metafiziğe ilişkin bir anlam çıkarmanın metafizik-olmayan çağımız için onu metruk hâle getireceğini iddia ederek karşı çıkabilirler. Oysaki burada Hegel tam anlamıyla bizi felsefi [ön]varsayımlarımızı ve değerlerimizi tekrar gözden geçirmeye davet etmektedir; zira Hegel'in metafiziğine karşı çağdaş itirazların pek çoğuna gelince, bu itirazlar onun daha önce sorgulamış olduğu perspektiflerden geldiğinden ona karşı yöneltilebilecek soruları kabaca tartışmaksızın kabul ettikleri (cevapsız bıraktıkları) söylenmelidir. Hegel'e göre, metafiziğe ilişkin pozitivizmin her türlüsü düpedüz kötü felsefeydi, çünkü kendi metafiziğini içermekle birlikte onun üzerine düşünmekten de yoksundu. Çağdaş Hegel çalışmaları bu çeşit bir pozitivizmle mücadeleyi desteklemek yerine bu pozitivizme, Hegel'in mirasının en değerli yönlerinden birine alanen ihanet ederek ona boyun eğmiştir.

KISA BİYOGRAFİ

1844 yılında, Hegel'in ilk biyografi yazarı Karl Rosekranz şöyle yazar: "Bir filozofun tarihi, onun düşünüşünün, sisteminin oluşumunun tarihidir."[5] Rosenkranz bu maksimin bilhassa Hegel için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Onun yaşamı akademik kariyerinin öyküsüdür. Hegel Abelardus gibi bir aşk ilişkisi, Bacon gibi politik entrikalar, Spinoza gibi dini dramlar yaşamamıştır. Bazı biyografi yazarları koyu bir indirgemecilik kokan Rosenkranz'ın vecizesini sor-

[5] Rosenkranz (1844), s. 21.

gulayacaktır. Hegel'in yaşamının derinlemesine incelenmesi, onun da melankoli krizleri, *temizlikçi*sinden gayrimeşru çocuğu olması, hayatını kazanmak için verdiği umutsuz mücadele gibi kişisel dramlar ve skandallar yaşadığını ortaya koymuştur. Yine de Rosenkranz haklıydı; zira Hegel'in kendisi kendi bireyselliğine çok az önem vermiş ve felsefeye olan adanmışlığı üzerinden kendini tanımlamıştır. Şüphesiz ki onun tutkuları ve takıntıları Rosseau'nun *İtiraflar*'ı hacmindeki bir cildi doldururdu. Fakat sorun şu ki: Hegel'in kendisi bunları kayda değer görmemiştir. Rosenkranz'ın vecizesine sadık kalarak, Hegel'in yaşamı oldukça muntazam biçimde, birkaç düşüş ve sapmayla, akademik kariyeri içindeki aşamalara bölünebilir.

1. Stuttgart (Ağustos 1770-Eylül 1788)

Hegel 27 Ağustos 1770'de Stuttgart'ta doğmuştur, orta sınıf bir ailenin en büyük oğludur. Babası Württemberg Düklüğü'nde küçük bir devlet memurluğu görevindeydi. Düklük, katolik bölgelerle çevrilmiş protestan bir yerleşim bölgesiydi. Hegel'in bazı nesildaşları Protestan kilisesinde vaizdiler ve Hegel 11 yaşındayken ölen annesi muhtemelen oğlu için ruhban sınıfı içinde bir kariyerin hayalini kurmuştu. Küçük yaşlardan itibaren, sağlam bir dini kimlik duygusu geliştirmiş, İnanç ya da alışkanlıklar bakımından ortodoks bir Lutherci olmasa da, Protestan mirası onun düşüncesini anlamak açısından hâlâ temel teşkil etmiştir. Protestanlığın temel değerlerini benimsemiş ve bu geleneğin bazı entelektüel değerlerini özümsemiştir.[6]

İlk Latince derslerini annesinden aldıktan sonra, Hegel 5 yaşından 7 yaşına kadar Latince eğitim veren bir okula devam etmiştir. Daha sonra müteakip 11 yıl (1777-1788)

---

[6] Württemberg Protestanlığının Hegel üzerindeki etkisi konusunda, Dickey (1987) ve Magee'nin (2001), s. 51-83 ilginç çalışmasına bakınız.

boyunca devam ettiği *Stuttgart Gymnasium*'una (*Gymnasium illustre*) gönderilmiştir. Rosenkranz onun eğitimini zekice özetlemektedir: "İlke bakımından tam anlamıyla Aydınlanma'ya ve müfredat açısından ise klasik antikçağa uygundu."[7] Hegel'in öğretmenleri ona Aydınlanma'nın değerlerini aşıladılar; ve müfredat ağırlıklı olarak Yunan ve Latin klasiklerinden oluşmaktaydı. Eğitimi klasik Yunan ve Roma'nın uygarlığın en yüksek biçimleri olduğu inancıyla şekillenmişti.[8] Bu inanç kimi zaman Hegel'in Protestan eğitimiyle çatışmakta, ondan önceki pek çok kişinin karşılaştığı gibi onu Hıristiyanlığı kadim paganizmle uzlaştırmak gibi müzmin bir problemle baş başa bırakmaktaydı.

2. Tübingen (Ekim 1788-Ekim 1793)

Gymnasium'dan mezun olduktan sonra, Hegel Württemberg Düklüğü için Protestan din adamlarının yetiştirileceği bir din okulu olan *Tubinger Stift*'e başlamıştı. Hegel'in *Stift*'deki eğitiminin onu dine karşı önyargılı hâle getirdiği ve sapkın bir teolog yaptığı söylenir; fakat kanıtlar bu düşünceyi desteklemez; Hegel hiçbir zaman bir papaz olma niyetinde değildi ve ortodoks teoloji öğreniminden de hiç hoşlanmıyordu.[9] O, *Stift*'e muhtemelen eğitim masraflarını devletin karşılamasından ötürü girmişti. Pek çok okul arkadaşı gibi, Hegel *ancien régime*in [müesses nizam] bütün kötülüklerini temsil ediyor görünen *Stift*'in temel değerlerine karşı tiksinti duymaktaydı: Bu temel değerler dini ortodoksi, soylu despotizmi ve aristokratik adam-kayırmacılıktı.[10] Gelenek-

---

7 Rosenkranz (1844), s. 10.

8 Bkz. Harris (1972), s. 35.

9 Harris (1972), s. 58, 64.

10 Haering (1929), I, s. 49-51, Hegel'in *Stift*'de çok da mutsuz olmadığını ve *Stift*'in şöhretinin düşünüldüğünde çok daha özgür olduğunu iddia eder. Haering'in haklılık payı olsa da –Hegel'in oradaki yaşamının olumsuz yönlerini abartmamak önemlidir– Harris (1972), s. 57-95, Fuhrmanns (1962), I, s. 9-40, ve Pinkard (2000), tarafından

sel dogmaları desteklemek amacıyla Kant'ın pratik inanç öğretisini kullanma girişiminde bulunan bazı hocalarının tutucu teolojisini ciddi biçimde eleştiriyordu.

Hegel *Stift*'te mutlu olmasa bile, orada hem onun hem de Alman felsefe tarihi için çok büyük bir öneme sahip olan iki dost kazandı. 1788 Sonbaharında Almanya'nın en büyük lirik şairlerinden biri olan Friedrich Hölderlin 1790 Sonbaharı'nda Almanya'nın önde gelen filozoflarından biri ve daha sonra onun rakibi olacak olan Schelling'le tanıştı. *Stift*'te bu üçlü yakın arkadaş olmuş ve hatta kısa bir süre için aynı odayı paylaşmışlardır. Felsefe eğitiminde Hegel'den daha ileride olan Schelling ve Hölderlin, kısa bir süre sonra onun üzerinde önemli etkiler bırakmışlardır.

Stift'teki ilk iki yılda Hegel Magister derecesinde öğrenim görmüştü. Magisterlik derecesinin kapsamı içinde aldığı dersler çoğunlukla felsefe dersleriydi ve mantık, metafizik, ahlak felsefesi, doğal hukuk, ontoloji ve kozmolojiyi içeriyordu.[11] İkinci dönemde, 1789 Yaz sömestrinde, Hegel deneysel psikoloji üzerine bir ders aldı, bu derste Kant'ın *Saf Aklın Eleştrisi* kitabını ilk kez inceledi.[12] Müteakip 3 yıl boyunca, papazlığa hak kazanmak zorundaydı ve müfredatı esas itibariyle teolojikti. Kilise tarihi, dini dogmaların sistematik incelenmesi, ahlak teolojisi ve İncillere ilişkin dersler almak zorundaydı.[13] Resmi müfredattan farklı olarak, Hegel kendi başına ya da arkadaşlarıyla mevcut felsefi literatürü incelemiştir. Hegel Platon, Schiller, F.H. Jacobi, Rousseau ve Voltaire'i okumuştur. En sevdiği yazar Rousseau'ydu. Hegel

---

alıntılanan kanıtlar Hegel'in vakıftan memnun olmadığını kuvvetli biçimde ortaya koyar. Hegel'in oradan ayrılmaya çalışması ve hastalığı ve de sıla izinlerinin vakıftan kaçmaya yönelik girişimler olarak anlaşılması şüphesiz ki ikna edicidir. Bkz. Harris (1972), s. 69-70.

11 Ders programının ayrıntıları için bkz. Harris (1972), s. 73-4.

12 A.g.e., s. 83.

13 A.g.e., s. 89.

Kant'ı daha önce okumuş olsa da, onun fikirlerinin tartışıldığı bir ortama girmemesi dikkate değerdir. Muhtemelen Schelling ve Hölderlin'in etkisinden ötürü Kant'ın felsefesinin önemini tam anlamıyla daha sonra kavrayabildi.[14]

Tübingen yıllarının en önemli olayı Fransız Devrimiydi. Hegel, Schelling ve Hölderlin bu olayı Ren kıyısında yeni bir çağın doğuşu olarak kutlamıştır. Fransız gazetelerini okumuş, *Marseillaise*'i söylemiş ve [meydana gelen olayları] tartışmak için politik bir topluluk kurmuş ve devrime ilişkin literatürü okumuşlardır. Efsaneye göre, 1790 yılının güzel bir pazar sabahında Hegel, Schelling ve Hölderlin Tübingen'deki çayırlara çıkmış ve bir özgürlük ağacı dikmişlerdir. Bu hikâye büyük ihtimalle uydurma olsa da, en azından bu üçlünün yapmış olmayı istedikleri şeyi temsil ediyordu. Hegel *Stift*'te eşitlik ve özgürlüğün en ateşli sözcülerinden biri olarak biliniyordu.[15] Hayatı boyunca devrime yönelik sempatisini korumuştu. Son yıllarında bile, Bastille Günü'nün şerefine kadeh kaldırmış, Napoléon'a hayranlık beslemiş ve Restorasyon dönemini suçlamıştır.

Tübingen döneminden arta kalan yazılar dört söylev ve birkaç kısa fragmandır.[16] Bu fragmanların en genişi ve önemli olanı, "Din en önemli meselelerden biridir" dediği meşhur *Tübingen Fragmanı*'dır.[17] Bu fragman, Hegel'in erken dönem gelişiminin büyük bir kısmı için izlenecek yolu belirlemektedir. Hegel'in temel kaygısı, cumhuriyetçi politikasına sadık kalarak yurttaşlık dininin [*civic religion*] taslağını çizmektir. Machiavelli ve Rousseau'nun cumhuriyetçi geleneği içinden gelen Hegel cumhuriyetçi erdem ve vatanseverliğin ana kaynağının dinden geldiğine inanıyordu.

---

[14] *Vakıf*'ta Hegel'in Kant Üzerine Çalışması için bkz. Pinkard (2000), s. 33-8.

[15] Rosenkranz (1844), s. 29.

[16] GW I/1, 57-72, ve *Çalışmalar* (*Studien*), Metinler no. 2-16, GW I, 114.

[17] GW I/1, 83-115.

3. Bern (Ekim 1793-Aralık 1796)

1793 yılı Eylül ayında *Konsistorialexamen*'i [Teoloji Mezuniyet Sınavı] geçtikten sonra, Hegel Bernli bir asilzade olan Hauptmann Friedrich von Steiger'ın ailesi için özel öğretmen [*Hofmeister*] olarak iş buldu. Her ne kadar bulduğu iş çalışmalarını sürdürmek için gereken zamanı verse de, Hegel kendini Bern'de yalnız ve soyutlanmış hissetmekteydi. Hölderlin ve Schelling'le birlikte olmayı, Weimar ve Jena'da cereyan eden heyecan verici entelektüel etkinliklere daha yakın olmayı arzuluyordu.

Bern'de Hegel çok yazıp çok okusa da hiçbir şey yayımlamamıştı. Gene de, edebi bir kariyer için umutluydu. 1790'lı yıllardaki edebiyat heveslisi pek çok genç gibi, Hegel de kendini *Aufklärung* veya Alman Aydınlanma geleneğindeki *Volkslehrer*, halkın bir öğretmeni olarak görüyordu. Onun amacı kamuyu batıl inançlara, baskı ve despotizme karşı aydınlatmaktı. Bu tip bir eğitimin ardında, halkı cumhuriyetin yüksek sivil [toplumsal] ideallerine hazırlamak gibi siyasal bir amaç bulunmaktaydı. *Volkslehrer* idealine sadık kalarak, Hegel açıkça ve öz-bilinçli bir biçimde profesyonel bir filozof, üniversitede *Doktor der Weltweisheit* [dünyevi bilgelik sahibi doktor] olma gayesine sırtını dönmüştür. Kant'ın felsefesinin ilkelerini yaygınlaştırmak ve uygulamak niyetindeydi, bu ilkelerin temellerini sorgulamak gibi bir niyeti yoktu.

Hegel, İdealine sadık kalarak yurttaşlık dinine yönelik tasarısıyla ilgilenmeye devam etmiştir. Bu ilgi *Bern Fragmanları* adıyla bilinen taslaklar silsilesinde oldukça belirgindir.[18] Bu fragmanlar ortodoks Hıristiyanlığa yönelik keskin pek çok eleştirisiyle ünlüdür. Hegel'in yurttaşlık dini arayışı, sonunda onu erken dönemine ait, 1795 tarihli *İsa'nın Hayatı* başlığını verdiği, bir fragmanı yazmaya sevk etmiştir.

---

[18] *Çalışmalar* (*Studien*), Metinler no. 17-26, GW I/1, 115-164.

Hegel'in sürekli gözden geçirdiği fakat hiçbir zaman bitiremediği Bern yıllarındaki belli başlı yazısı ünlü *Pozitivite Makalesi*'ydi.[19] Bu makalenin temel amacı, İncil'i ahlaki otonomiye dayanan Hıristiyanlığın nasıl pozitif bir dine, başka bir deyişle sivil bir otorite tarafından buyurulan bir dine yozlaşarak dönüştüğünü açıklamaktı. Bu soruyu cevaplamak için Hegel yabancılaşmaya ilişkin temel bir meseleyi, insanların neden kendi özgürlüklerinden vazgeçtikleri meselesini derinlemesine araştırmaktaydı. Bu meseleye ilişkin çözümlemesi, Feuerbach ve Marx'ın ve daha sonra da *Fenomenoloji*'deki "Mutsuz Bilinç" [bölümüne] ilişkin izahının habercisiydi.

Bern yılları özellikle Hegel'in siyasal düşüncesini şekillendirmiştir. Hegel İskoç siyasal iktisatçıları okumuş ve Bern aristokrasinin ilişkilerini ilk elden derinlemesine incelemişti; Bern aristokrasisinin adam kayırıcılığı onu dehşete düşürmüştü. Cumhuriyetçi inançlarına ve *Volkslehrer*lik misyonuna sadık kalarak, Bernlilerin despotizmini J.J. Cart tarafından yazılan, *Lettres confidentielles* [*Gizli Mektuplar*] adındaki bir risaleyi çevirerek ifşa etmeye karar vermişti; bu risale Bern aristokrasisini, *pays de Vaud* [*Vaud Ülkesi*] halkını doğuştan gelen özgürlüklerinden mahrum bırakmakla suçlamıştır. Hegel'in notları ve tanıtımıyla isimsiz olarak yayımlanan risale onun ilk yayımladığı metindi.[20] Bern yıllarında Hegel'in siyasal görüşlerinin gelişimi bakımından daha önemli olan, *Pozitivite Makalesi-*

---

[19] *Pozitivite Denemesi* üç fragmana verilen isimdir: '. . . *man mag die widersprechendste Betrachtungen* . . .', GW I/1, 281-351; '*Ein positiver Glaube* . . .', GW I/1, 352-8; ve '*Jedes Volk* . . .', GW I/1, 359-78. Bkz. P, çev. Knox, s. 67-181.

[20] O, *Vertrauliche Briefe über das Vormalige staatrechtliche Verhältnis des Wadtslandes (Paus de Vaud) zur Stadt Bern* (Frankfurt: Jäger, 1798) adı altında yayımlanmıştır. Hegel'in notları ve girişinin ayrıntıları için bkz. Pelczynski (1964), s. 9-12; Rosenzweig (1920), I, s. 47-54.

nin bazı bölümlerindeki liberal siyaset felsefesi taslağıydı. Burada Hegel devletin haklarımızı koruma sorumluluğunu tartışmaktadır, bu haklar arasında ifade ve vicdan özgürlüğü ile güvenlik ve mülkiyet hakları da bulunmaktaydı. Bu tür bir liberalizm Hegel'in yurttaşlık dini idealiyle uyuşmuyordu. Bu gerilim Hegel'in olgunlaşmış siyaset felsefesi için merkezi bir önemde olan daha kapsamlı bir sorunu ortaya çıkarmıştır: Komüniteryan idealleri liberal ilkelerle uzlaştırmak nasıl olanaklıydı?[21]

4. Frankfurt (Ocak 1797-Ocak 1800)

Daha sonra Hegel 1796 yılında Hölderlin'in çabalarıyla zengin bir şarap tüccarı olan Johann Goge'nin ailesi için Frankfurt'ta *Hofmeister*lik yapmaya başladı. Hölderlin 1796 yılı başından beri Frankfurt'ta bulunmaktaydı ve orada onunla birlikte olma beklentisi Hegel'i çok mutlu etmişti. Frankfurt'ta içindeki cevherleri [*spirits*] keşfetmiş ve içinde bulunduğu koşullardan oldukça memnun kalmıştı. İnsanlığı *Volkserzieher*lik yaparak kurtarmak yerine dünyayla ziyadesiyle uzlaşmıştı. Balolara, konserlere ve operalara giderek cemiyet hayatına iştirak etmeye başlamıştı. Hölderlin'e yakın olduğundan, onunla felsefe, politika ve şiir konusunda sürekli fikir alışverişinde bulunmaktaydı.

Frankfurt'tayken, Hegel'in din ve siyaset hakkındaki düşüncesinde belirgin bir değişim meydana geldi. Bern yıllarında Aydınlanma'nın bakış açısı üzerinden dini yorumlayıp eleştirmişti; fakat Frankfurt'ta olduğu yıllar zarfında dini bu çeşit bir eleştiriye karşı savunmuş ve onu daha mistik anlamda yeniden-yorumlamıştır. Bern'deyken Hegel aklın ilkelerine göre dünyayı yeniden biçimlendirebileceğine inanırken buna karşın Frankfurt'ta bu çeşit idealizmi eleştirmiş ve tarihle uzlaşmayı telkin etmiştir.

---

[21] Hegel'in erken dönem siyasal düşüncesindeki bu gerilim için bkz. Rosenzweig (1920), I, s. 29, 34, 45.

Frankfurt döneminin ilk elyazmaları, muhtemelen 1797 Yazı'nda yazdığı *Din ve Sevgi Üzerine Fragmanlar*, Hegel'in düşüncesinde köklü bir değişimi açığa vurmuştur. Bu fragmanlar dinin kendine özgü doğasını, eş deyişle onu metafizik ve ahlaktan neyin ayırdığını tanıma girişimidir. Hegel dini ahlakla tanımlamak yerine, Bern yıllarında yapmış olduğu gibi, şimdi dinin özünü özne ve nesnenin kusursuzca özdeş oldukları mistik bir sevgi deneyiminde buluyordu. Frankfurt yıllarının başlıca eseri *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi* isimli uzun elyazmasıdır. Pek çok açıdan bakıldığında bu elyazması Hegel'in yetkin felsefesinin doğum yeridir. Hegel ilkin burada –sadece *in nuce* [*nüve hâlinde*] hâlinde olsa da– tine ilişkin düşüncesini, diyalektik kavramını, uzlaşma meselesini ve organik dünya görüşünü formüle eder.

Frankfurt yıllarında söz konusu olan ani değişim büyük ölçüde Hegel'in erken dönem Jena romantizmini benimsemesinin sonucuydu, bu döneme temel itibariyle katkıda bulunan ve bu dönemde pay sahibi olan kişi Hölderlin'di. Esasında Hegel'in düşüncesi erken romantizmin temel [t]özünü [*substance*] benimser: Doğanın organik kavranışı, sevgi etiği, dini mistisizmin takdir edilmesi. En önemlisi Hegel aklın egemenliğine ilişkin Aydınlanma ilkesini, aklın dini inancı eleştirme gücünü bile tartışır. Hegel hiçbir zaman romantik mirasın temel [t]özü ya da içeriğinden kopmayacaktır; ondan ayrıldığı temel nokta sadece biçimi bakımından, eş deyişle bu temel özü gösterme biçimi bakımından söz konusu olacaktır.

5. Jena (Ocak 1801-Mart 1807)

Hegel babasının vefatı üzerine mütevazı bir mirasa konduktan sonra, akademik kariyere yönelik beklentilerini gerçekleştirme girişiminde bulunur. 1801 yılı Ocak ayında arkadaşı Schelling'e katılmıştır. Hegel geldiğinde, Jena'nın "edebi ateşi" çoktan sönmüştü, bu dönemin önde gelen ki-

şileri (Reinhold, Fichte) yıllar önce orayı terk etmişlerdi. Hegel *Privatdozent* olmuş, geliri tamamen öğrenci ücretlerine bağlı hâle gelmiş; maaşlı profesör olma hırsını orada tatmin edememişti.

Hegel'in üniversite profesörü olma azmi onun entelektüel heveslerinde dikkate değer bir değişimi işaret ediyordu. Kendini, kabaca felsefi ilkeleri dünyaya uygulayan *Volkserzieher* olarak görmekten vazgeçmiş, artık başlı başına bir felsefeci olarak görmeye başlamış, kendi sistemini geliştirmeye odaklanmıştır. Görünüşe göre bu değişimin nedenleri iki yönlüdür. İlki, siyasal gelişmelerin sonucu olarak Hegel daha önceki idealizminden çoğunlukla vazgeçmesi (bkz s. 274-277). İkincisi uygulamayı düşündüğü Kantçı ilkelerin sorunlu ya da şüpheli olduğunu fark etmesidir.

Hegel'in Jena'daki ilk yazısı, ilk felsefi yayımı olan ünlü *Differenzschrift*'tir. Verilen isme sadık kalarak, bu risale Schelling ve Fichte'nin sistemleri arasındaki temel farkı açıklamaktadır; ayrıca Schelling'in felsefesinin Fichte'ninkinden daha üstün olduğu tezini savunmaktadır. Bu tezle Hegel, Fichte ile Schelling arasındaki eski ittifakı birden bire sonlandırmış ve Schelling'le yeni bir ittifak kurmuştur. *Differenzschrift* Hegel'in mutlak ya da "nesnel idealizm"inin manifestosu, Kant ve Fichte'nin "öznel idealizmi"nin bir eleştirisidir.

Schelling-Hegel ittifakının oluşumu, ortak bir derginin, *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin müşterek editörlüğünü beraberinde getirmiştir. Hegel'in en önemli erken dönem eserlerinden bazıları söz konusu dergideki makalelerdir. Makaleler *İman ve Bilgi, Doğal Hakkın Bilimsel İncelenmesi* ve *Şüpheciliğin Felsefe ile İlişkisi*'ni içermektedir. *Dergi* 1802 yılı Ocak ayında birkaç sayı yayımlanmış ve 1803 yılı baharında da kapanmıştır. Schelling-Hegel ittifakı, Schelling Jena'yı 1803 yılının Baharında terk ettiğinde sona ermiştir. Hegel'in kabaca Schelling'in çömezi, onun "yürekli bir savaşçısı" ya da "bir mızrak taşıyıcısı" ("yancı"sı) olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu çok

sayıda temel olguyu göz ardı eder: Hegel Jena'ya gelmeden önce metafiziğinin ana hatlarını şekillendirmiştir; Schelling'in kendi metafiziği 1801 ile 1803 arasında Hegel'in etkisine bağlı olarak önemli değişimler geçirmiştir; Hegel, *Differenzschrift* ve *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde bile, Schelling'le uyuşmayan düşüncelerini dışavurmakta tereddüt etmez.

Jena yılları boyunca, Hegel başarısız olsa da, kendi felsefi sistemini formüle etmeye çalışmıştır. Onun dersleri genel itibariyle sisteminin parçalarına ilişkin başlangıç niteliğindeki açıklamalardı.[22] Bu dersler mantık ve metafizik, doğa felsefesi ve tin felsefesine ilişkindi. Bu derslerden geriye kalan, 1803/4, 1804/5 ve 1805/6 yıllarına ait, *Systementwürfe* [*Sistem Fragmanı*] başlıklı pek çok taslaktır.[23]

Schelling'in Jena'dan ayrılışından sonra, Hegel eski dostu hakkında daha fazla eleştiride bulunmuştur. 1804/5 yılı Kış sömestr derslerinde Schelling'in görüşlerini alenen eleştirmeye başlamış ve kendi metafiziğinin temelleri üzerine düşünmeye koyulmuştur. Schelling'in, mutlak idealizmi entelektüel bir görü üzerinde temellendirme girişimine sırtını dönmüş ve bunun yerine o, sıradan bilince felsefi bakış açısına dek eşlik eden bir bilim düşüncesini geliştirmiştir. Bu düşünce hattı sonunda Tin'in Fenomenolojisi, yani Hegel'in kendini tanımladığı "kendini-keşfetme yolculuğu"yla, yetkin felsefesinin başlangıcıyla zirvesine ulaşmıştı.

6. Bamberg (Mart 1807-Kasım 1808)

Jena'da maaşlı bir profesörlük arayışları başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra, 1807 yılının Mart ayında küçük bir kent gazetesi, *Bamberger Zeitung*'un editörlüğünü üstlenmiştir. Hegel kendisine iyi bir maaş ve toplumsal bir mevki sağlayan işinde başarılıydı. Çalıştığı gazete Bavyera Hükümeti'nin

---

22 Hegel'in Jena'daki dersleri için bkz. Kimmerle (1967), s. 53-9, 76-81.

23 Bunlar şimdi *Jenaer Systementwürfe I, II* ve *III* olarak bilinirler ve (sırasıyla) *Toplu Eserler* VI, VII ve VIII'i oluştururlar.

Napoléonvari reformlarını ve daha sonra da Fransız müttefikliğini desteklemiştir. Bu iş Hegel'in akademik özlemlerini tatmin etmese de politik idealleriyle uyuşmaktaydı. Hegel, Napoléonvari reformların halk arasında daha geniş tabanlı bir destek bulursa ancak başarılı olabildiğini savunuyordu. Gazete bu desteği sağlayabilecek mükemmel bir araçtı.

7. Nüremberg (Kasım 1808-Ekim 1816)

1808 yılının Kasım ayında Bavyera Eğitim Bakanı olan dostu I.H. Niethammer'in aracılığıyla Nüremberg'deki *Ägidien-Gymnasium*'un Rektörü olmuştur. Hegel burada da kendini hem yönetici hem de öğretmen olarak kanıtlamıştır. Bununla birlikte, felsefeyi *Gymnasium*a sokma girişimini bir başarısızlık olarak değerlendirmesi kayda değerdir. 1811 yılı Eylül ayında Hegel, Nürembergli soylu bir ailenin kızı olan Marie von Tucher ile hayatını birleştirmiştir. Rektörlük görevinin beraberinde getirdiği yoğunluğa rağmen, Jena'da başlamış olduğu *Mantık Bilimi*'ni bitirecek zamanı bulabilmiştir. İlk cildi 1812, ikincisini 1813 ve üçüncüsünü de 1816 yılında yayımlamıştır.

8. Heidelberg (Ekim 1816-Ekim 1818)

Nihayetinde, 1816 yılı Ekim ayında Hegel akademik idealini Heidelberg Üniversitesinde felsefe profesörü olarak hayata geçirmiştir. Oysaki Heidelberg'e geldiğinde tıpkı Jena'da olduğu gibi yazınsal faaliyetler çoktan sona ermişti; bazı profesörlerin felsefeye yönelik düşmanlıklarıyla bazı öğrencilerin öğrenme konusundaki salt mesleki tutumu Hegel'i şaşkına çevirmişti. Heidelberg'deki ilk derslerini Estetik üzerine vermişti; 1817/1818 yıllarındaki siyaset felsefesi üzerine verdiği dersler daha sonra *Hukuk Felsefesi*'nin temellerini teşkil edecekti. Heidelberg'deki en önemli yayımı, bütün sisteminin ilk kez ortaya konulduğu üç ciltlik *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'dir.

9. Berlin (Ekim 1818-Kasım 1831)

1817 yılı Aralık ayında Prusya Eğitim Bakanı Karl Altenstein, Hegel'e yeni kurulan Berlin Üniversitesinde bir zamanlar Fichte'nin üstlendiği felsefe kürsüsü başkanlığını teklif etmiştir. Altenstein özellikle Hegel'i istiyordu, çünkü onun Baron von Stein'ın önderliğinde 1807 yılında başlatılan Prusya Reform Hareketinin amaçlarıyla paralel düşündüğünü biliyordu. Bu hareket Fransız Devriminin ideallerini yukarıdan gerçekleştirilen tedrici reformlar aracılığıyla hayata geçirmeyi umut ediyordu. Hareketin idealleri, tüm yurttaşların temel haklarını güvence altına alan, ticaret özgürlüğü sağlayan, feodal ayrıcalıkları fesheden ve daha yerel bir özyönetimi sağlayan yeni bir anayasaydı. Hegel, Berlin'e çoğunlukla reform hareketinin ideallerini paylaşması nedeniyle büyük yakınlık duymuştur. Prusya ülkenin kültürel yaşamının yenilenmesi için yeni kurduğu üniversiteye büyük önem vermekteydi. Berlin'de Hegel sonunda kendini canlı kültürel bir sahnenin merkezinde bulacağını ve Prusya'nın kültürel ve siyasal meselelere yön verecek bir konumda olduğunu biliyordu.

Ne var ki Hegel'in Berlin'e gelişinden kısa bir süre sonra, Reform Hareketi ciddi biçimde sekteye uğradı. 1819 yılında, III. Friedrich Wilhelm'in hükmü altındaki Prusya Hükümeti, ciddi bir komplodan endişelenmesi dolayısıyla yeni anayasayı uygulama planlarını iptal etmişti. Baskıcı Karlsbad Kararnamesi'ni desteklemiş; bu kararname "demagoglar"a karşı sıkı önlemler getirmiş ve sansür uygulamıştı. Yıkıcı faaliyetler içinde bulunduklarından şüphelenildiğinden, Hegel'in bazı öğrencileri sürgün edilmiş veya hapse atılmıştı; Hegel ise belli bir süre polis gözetiminde tutulmuştu. Hegel Reform Hareketinin amaçlarını desteklemesine ve Prusya Sarayı'ndaki bazı tutucu çevrelerce küçümsenmesine rağmen, özgürlükçü çağdaşlarının birçoğu, onun tutucu hükümetle fikir ayrılığına düştüğünden şüphelenmekteydi.

Altenstein'ın desteğinden yararlanmasından ve *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde acımasızca saldırdığı iki liberal profesörün azledilmesini desteklemesi dolayısıyla birçokları için tutucu bir politikayı destekliyor görünüyordu. Bu, Prusya Restorasyonu'nun savunucusu olduğu yönündeki en eski Hegel efsanelerinden birinin çıkış noktasıydı.

Hegel ününü ve nüfuzunu Berlin'de elde etmişti. Yetersiz bir üniversite hocası olduğu yönündeki rağmen –kekelemiş, kaskatı kesilmiş, nefes nefese kalmış ve bıkıp usanmadan "*Also*" demiştir– pek çok dersi geniş bir katılımcı kitlesine hitap etmiştir. Birçok kez estetik, felsefe tarihi, din felsefesi ve tarih felsefesi üzerine seminerler vermiştir. Hegel bu dersleri hiçbir zaman yayımlanmamış olsa da, bu [dersler] toplu eserlerinin ilk basımına koyan öğrencilerince kayda geçirilmiştir.

Konumu ve başarısı sayesinde Hegel seyahate çıkmak için ihtiyaç duyduğu zamanı ve geliri sonunda elde etmişti. Doyumsuz bir turist olan Hegel Prag, Viyana, Brüksel ve Paris'i ziyaret etmiş, pek çok ders verse de, Berlin yılları boyunca pek az şey yayımlamıştır. 1826 yılında, bazı derleme makalelerini yazdığı *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [*Bilimsel Eleştiri Yıllıkları*] adıyla önde gelen bir dergiyi kurmuştur; *Ansiklopedi*'nin iki yeni edisyonunu yayımlamış (1827, 1830) ve 1832 yılında birinci cildi yayımlanan Mantık üzerinde tekrar çalışmaya başlamıştır.

Hegel, 14 Kasım 1831 tarihinde Berlin'de ansızın, efsaneye göre koleradan, fakat muhtemelen bir mide rahatsızlığı ya da mide-bağırsak hastalığından vefat etmiştir. Cenaze merasimi, Berlin'in önde gelenlerinin ve öğrencilerinin oluşturduğu muazzam bir geçit töreniydi. Vasiyetine uygun olarak, Berlin'deki Dorothea Mezarlığı'na, Fichte'nin yanına gömülmüştür.

BİRİNCİ BÖLÜM

ERKEN DÖNEM İDEALLERİ VE BAĞLAM

BİR

KÜLTÜREL BAĞLAM

AYDINLANMANIN ŞAFAĞI

Hegel ve romantik jenerasyonun rüştünü ispat ettiği 1790'lı yıllar Almanya'sında, olağandışı düşünsel değişim ve kargaşanın hâkim olduğu zamanlardı. Birçok tarihçinin görüşü bu yöndeydi; öte yandan çağdaşları bile onların yaşadığı on yıllık dönemi böyle değerlendiriyorlardı. Bu nedenle, *Zeitgeist*'ın önde gelen filozofu ve akıllı bir gözlemcisi olan K.L. Reinhold 1790 yılında şöyle yazıyordu:

> Çağımızın en göze çarpan ve ayırt edici özelliği bugüne kadar var olan tüm sistemlerin, teorilerin ve düşünme biçimlerinin karışmasıdır, öyle bir karışım ki insan zihninin tarihinin bize bir örneğini dâhi gösteremeyeceği bir derinlik ve genişliktedir.[1]

Bu kültürel karışıklığın ana kaynağı *Aufklärung*'un [Aydınlanma], Alman Aydınlanması'nın içinde bulunduğu krizdir.

---

1 Reinhold (1923), I, 24.

Aufklärung 17. yüzyılın büyük bir kısmında Alman düşünsel yaşamına hükmetmişti; fakat şimdi günleri sayılıydı. Yüzyılın şafağında kesin görünen, şimdi alacakaranlıkta şüpheli hâle gelmişti. Kriz, *Aufklärung*'un rahle-i tedrisinden geçmiş olan Hegel ve genç romantikleri etkilemeden geçemezdi. Her ne kadar daha sonra ona karşı isyan bayrağını açsalar da, yine de *Aufklärung*'a çok şey borçluydular. Hepsi, tabiri caizse, *Kinder der Aufklärung*'du [*Aydınlanma'nın Çocukları*].

Aufklärung'un krizi en çok Hegel'i etkilemiştir. Hegel'i romantik jenerasyonun öteki düşünürlerinden ayıran şey, Jena yıllarının ortasından başlamak suretiyle (1803-1806), çağdaşlarının eleştirilerine karşı *Aufklärung* mirasını sürdürme ve koruma girişimidir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin önemli bir bölümünde,[2] Hegel de Aydınlanma'yı âdeta küçümseyici bir yaklaşıma tabi tutarak ona karşı oldukça eleştirel bir tavır almıştı. Oysaki ne kadar tehlikede olursa olsun, Hegel'in hiçbir zaman terk etmediği ve çok değer verdiği Aydınlanma mirasının pek çok yönü mevcuttu. Bunların en önemlisi, Aydınlanma'nın aklın otoritesine olan inancıydı. Hegel'in yetkin felsefesi en başta 1790'lı yıllardaki *Aufklärung*'a yönelik onca eleştiriden sonra aklın otoritesini kurtarma ve bu otoriteye yeniden saygınlığını kazandırma girişimiydi. Felsefesinin amacı, hem bu eleştirilere ayak uydurmak, eş deyişle haklı iddialarını muhafaza etmek hem de bu eleştirileri bastırmaktı, yani abartılı iddialara bir son vermekti. Hegel'in büyük başarısı romantikleştirilmiş Akılcılık ya da akla uygun hâle getirilmiş bir romantizm yaratarak *Aufklärung*'u romantizmin bazı güncel akımlarıyla sentezlemesiydi.

Böylece Hegel'in felsefesini anlamak için, evvela 1790'lardaki *Aufklärung*'un krizine ilişkin bazı şeyleri bilmek durumundayız. Bu kriz –*Aufklärung*'un eleştirisi aracılığıyla aklın otoritesine yapılan saldırı– Hegel'in felsefesi için temel problem teşkil ediyordu.

---

[2] VI. Tin, B. II, 'Aydınlanma', TF 383-413/328-55.

Birkaç kelimeyle, Aydınlanma'yı nasıl tanımlayabiliriz? Yerinde bir tanımla, Aydınlanma sadece tarihçiler tarafından değil, aynı zamanda çağdaşlar tarafından da genellikle "akıl çağı" ya da "eleştiri çağı" olarak adlandırılmıştı. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk edisyonunun "Önsöz"ünde Kant yaşadığı çağı şöyle tanımlıyordu:

> Çağımız her şeyin kendini tabi kılması gerektiği gerçek bir eleştiri çağıdır. Din kutsallığına, yasama gücü/yasa koyucu [Gesetzbegung] ihtişamına dayanarak genel olarak kendini bu eleştiriden muaf tutmak ister. Fakat bu durumda kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırırlar ve aklın sadece özgür ve aleni olarak sınanmaya tahammül edenlere sunduğu içten saygıyı talep edemezler.
>
> (A xii)

Aydınlanma akıl çağıydı, çünkü düşünsel sorunların tamamı açısından değerlendirildiğinde, bu çağ aklı en yüksek otorite ve son karar mercii yapmıştı. Onun merkezi ve ayırt edici ilkesi *aklın egemenliği* olarak adlandırılıyordu. Bu ilkeye göre, akıldan daha yüksek hiçbir düşünsel otorite kaynağı yoktur. Ne Kutsal Kitap ne vahiy ne de kilise ve yurttaşlık geleneği aklın otoritesine sahip değildir. Akıl, otoritenin tüm kaynaklarının meşruluğunu yargılarken, hiçbiri aklın muhakemesine karşı dayanamaz.

Paradoksal olarak, Aydınlanma'nın krizi içeriden, aslında en değer verilen ilkesinden ortaya çıkmıştı. Sorun bu ilkenin öz-düşünümsel [self-reflexive] bir ilke olmasıydı. Şayet akıl *bütün* inançları eleştiriye tabi tutuyorsa, kendi mahkemesini de eleştiriye tabi tutmalıydı. Kendi mahkemesini dikkatli bir incelemeden muaf tutmak dogmatizmden başka bir şey olmayacaktı; bu dogmatizm, aklın tam karşıtı olan otoriteye yönelik inancı kabul ediyordu. Aklın eleştirisi bu nedenle aklın *meta*-eleştirisini kaçınılmaz kılmıştır. Eğer Aydınlanma, eleştiri çağıysa, 1790'lı yıllar da meta-eleştiri çağıydı. Aklın

otoritesine yönelik tüm şüpheler, [bu şüphelerin] genellikle *post-modern* çağın karakteristiği olduğu söylenir, 17. yüzyıl sonunda Almanya'da zaten ayyuka çıkmıştı.

Aufklärung'u eleştirenler, eleştirinin bizzat kendi mahkemesini yakından incelemeye başladıkları zaman, kısa bir süre içinde onun meşruluğunun bazı sorgulanabilir varsayımlara dayandığını keşfettiler. Tüm bu varsayımlar 1790'lı yıllarda yakından incelenmeye başlandı. Temelcilik-karşıtlığı, panteizm tartışması, nihilizm, tarihsiciliğin yükselişi ve teori-pratik tartışması; bunlar akla olan inancın dibini oyan ve Aydınlanma krizine yol açan önemli gelişmelerdi. Hegel'in felsefesi, doğrudan doğruya bu gelişmelere verdiği karşılıktan ortaya çıkmıştı. Bu cevapların her biri bu nedenle daha derinlemesine bir incelemeyi hak etmektedir.

TEMELCİLİK-KARŞITLIĞI

Aydınlanmanın aklın otoritesine olan inanç, en başta bilgi için sağlam bir temel bulma imkânına dayanmaktaydı. Sağlam bir temel bulmaya yönelik alternati, şüpheciliğin dipsiz kuyusu olarak görünüyordu. Sağlam bir temel arayışı, Aydınlanma'nın hem empirist hem de rasyonalist geleneğinde kendini görünür kılmaktaydı. Empirist gelenek bu temeli deneyimden kaynaklanan yalın idelerde bulurken, rasyonalist gelenek bunu apaçık ilk ilkelerde bulmuştur. Bu temelin konumlandırılacağı yere ilişkin birbirine karşıt fikirlere rağmen, her iki taraf da bir temelin imkân ve gerekliliğine olan inancı paylaşmıştır.

1790'ların başında Jena'da başlamak suretiyle, pek çok genç düşünür, temelciliği ve daha belirgin biçimde, Reinhold ve Fichte'nin Kant'ın eleştirel felsefesini apaçık ilk ilkelere dayandırma girişimini eleştirmeye başlamıştı. Bu ilk ilkeler ya da *Grundsätze*'nin [temel ilkeler, önermeler] olanağı üzerine yoğunlaştıklarından, temelciliğe yönelik eleşti-

rileri kimi zaman *Grundsatzkritik* olarak adlandırılmıştır. Bu eleştirinin ön planında Reinhold ve Fichte'nin önde gelen öğrencileri bulunmaktaydı; bunlar Johann Benjamin Erhard, Immanuel Niethammer, Carl Immanuel Diez, Friedrich Carl Forberg, Carl Christian Schmid, A.W. Rehberg, Friedrich Heinrich Weißhuhn ve Paul Johann Feuerbach'dı. En az onlar kadar önemli eleştirmenler Hölderlin, Friedrich Schlegel ve Novalis gibi bazı genç romantiklerdi.[3]

Hegel *Grundsatzkritik* etkisini yitirmeye başladıktan sonra, Jena'ya 1800 yılında gelse de, onun dayandığı ilkeleri ve temel eleştirilerini çok iyi biliyordu; bu ilkeler ve eleştirilerin onun metodolojisinin gelişiminde önemli ve kıymeti yeterince anlaşılmamış bir yeri vardı.[4] Hegel'in temel ilkeleri reddi, sistematiklik vurgusu ve felsefede matematik yönteme olan güvensizliği *Grundsatzkritik*'in bariz etkilerinden sadece bazılarıydı. Oysaki Hegel *Grundsatzkritik*'ten etkilendiği kadar, bu eleştirinin neden olduğu zorluklarla da karşılaşmıştır. Hegel bu eleştirinin temel nitelikteki, temelcilik-karşıtı hükmünü kabul edemezdi: *Philosophia prima* [*ilk felsefe*] sadece bir ideal, sonsuz sorgulama çabasının ardındaki erekti.

Neredeyse on yıl süren ve birçok düşünürün müdahil olduğu bir gelişmenin, *Grundsatzkritik*'in karmaşıklığı ve zenginliğini özetlemek zordur. Burada onun eleştirisinin bazı ana hatlarına, apaçık ilk ilkelerle felsefeye başlama olanağına yönelik şüphelerinin altında yatan bazı nedenlere değinebiliriz. (1) İlk ilke analitik ("A, A'dır" biçiminde) ya da sentetik ("A, B'dir" biçiminde) olmak zorundadır. Eğer analitik olsaydı, ilk ilke önemsiz olur ve sonuçuz kalırdı; eğer sentetik olsaydı, reddedilebilir ve böylece skeptik bir şüpheye tabi olurdu. (2) ilk ilkeyi dolaysız bir deneyime, apaçık bir entelektüel görü-

---

3 Bu akıma ilişkin olarak bkz. Frank (1997).

4 Forster'ın *izniyle* (1989), Hegel'in epistemolojisini esas itibariyle eski şüpheciliğe verilecek bir cevap olarak görmek onu dar kalıplar içinde sıkıştırmaktır.

ye başvurarak temellendirmek olanaksızdır, çünkü başka biri için aksi bir görüye başvurmak daima ihtimal dahilindedir. (3) İlk ilke salt biçimsel, bir mantık yasası olamaz çünkü maddi gerçekliği belirlemek için yeterli değildir; fakat onun bir içeriği varsa, altında topladığı çeşitli hakikatleri kapsayacak bir genellikte olmalıdır ve bu genellik deneyime yönelik belli hakikatleri elde etmek için yeterli değildir. (4) Bu ilk ilke bütün bir sistemi elde etmek için yeterli olsaydı, onun doğru olduğu sonucu çıkmazdı; bu sistemin maddi gerçekliğini deneyimin kendisine başvurarak belirleyebiliriz. Ancak deneyim de son karar mercii değildir; aynı olguları birbirleriyle bağdaşmayan biçimlerde kavramsallaştırabilir, sistematikleştirebilir ya da yorumlayabiliriz. (5) Reinhold ve Fichte, Kant'ın matematiksel ve felsefi yöntem arasındaki ayrımını birbiriyle karıştırmıştır. Matematiksel yöntem sentetiktir, apaçık ilkelerle başlar ve görüde nesnelerini kurar; felsefi yöntem analitiktir, gündelik konuşmada verili kavramlarla başlar ve sadece o zaman genel ilkelerine ulaşır.

Bu eleştiriler neticesinde, Niethammer, Novalis, Schmid, Schlegel ve Feuerbach gibi düşünürler daha Kantçı bir konuma dönme girişiminde bulunmuşlardır. Temel ilkelerin ve aklın sisteminin düzenleyici ideallerini, eş deyişle sonsuz bir uğraş sayesinde yaklaşabileceğimiz fakat hiçbir zaman ulaşamayacağımız bir hedef olarak kavranması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu nedenle, *Grundsatzkritik*'in başlıca sonucu epistemolojinin yeniden-Kantçılaşmasıydı.[5]

PANTEİZM TARTIŞMASI

Aklın otoritesine dayanan Aydınlanma için önemli olan, doğal bir dine ve ahlaka olan inançtır. *Aufklärer* ve *philosophes* yalnızca –vahiyden bağışık olan– doğal bir aklın bizim tüm temel ahlaki ve dini inançlarımızı tanıtlama kudretine sahip oldu-

---

[5] Şöyle ki Frank (1997), s. 502, 617, 715.

ğunu savunmaktaydı. Doğal din ya da ahlak yalnızca akla göre tesis edilebilir, öyle ki kabaca akıl sahibi her varlık için geçerliydi. Şayet akıl böyle bir kudrete sahip olsaydı, Kitab-ı Mukaddes, kilise geleneği ve vahiy gibi düşünsel otoritenin birbirine rakip biçimlerinden vazgeçmek mümkün müydü?

1780'li yılların sonunda, Aydınlanma hareketinin doğal dine ve ahlaka yönelik inancı, F.H. Jacobi ile Mendelssohn arasındaki ünlü "panteizm tartışması" kapsamında oldukça dramatik ve dikkat çekici biçimde saldırıya uğradı.[6] 1786 tarihli *Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar* başlıklı eserinde Jacobi, aklın –eğer sadece titiz, dürüst ve tutarlıysa– ahlak ve dini desteklemediğini fakat onların temellerini sarstığını iddia ediyordu. Jacobi'nin akla yönelik sansasyonel eleştirisinin Kant'ın birinci *Kritik*'te söz konusu olan ağırbaşlı eleştirilerinden daha etkili olduğunu söylemek elzemdir.

Jacobi'nin akla yönelik eleştirisinin özü, onun rasyonalizminin eksiksiz bir bilimsel naturalizmle, daha açık ifade edersek, mekanik paradigmanın açıklamasıyla özdeşleştirilmesine dayanmaktadır. Jacobi, Spinoza'yı yeni bilimsel naturalizmin kusursuz bir örneği olarak görmüştür, çünkü Spinoza ereksel nedeni ortadan kaldırmış ve doğada her şeyin mekanik yasalara göre olageldiğini savunmuştur. Spinoza'nın felsefesinin temel ilkesi, Jacobi'nin iddia ettiği gibi, yeter-neden ilkesinden başka bir şey değildir. Spinoza övgüye değerdir, çünkü o Leibniz ve Wolff'dan farklı olarak, bu ilkeyi nihai sonucuna, yani eksiksiz bilimsel bir naturalizme kadar götürme cesaretini göstermiştir. Bu ilke şu anlama gelir: Herhangi bir olay için yeterli bir neden olmalıdır, yani bu neden göz önünde tutulduğunda, bu olay gerçekleşmelidir ve başka bir durum söz konusu olamaz. Jacobi şöyle akıl yürütür: Eğer bu ilke istisnasız kabul edilirse, o zaman (1) evrenin bir ilk nedeni olamaz, eş deyişle onu özgürce yaratan bir Tanrı söz konusu değildir ve (2) özgürlük, başka bir deyişle, başka türlü yapıp etme kudreti de söz konusu değildir.

---

[6] Bu tartışmanın temeli için bkz. Beiser (1987), s. 44-75.

Jacobi için bundan çıkan ilk sonuç Spinozacılığın ateizme götürdüğü, ikincisi ise kadercilikle sonuçlandığıdır. Jacobi, Spinoza'nın rasyonalizmini onun geometrik yöntemi yerine naturalizmiyle özdeşleştirerek, hem Spinozacılığın tehlikesini hem de geçerliliğini ortaya koyarak onu tekrar hayata döndürmüştür. Spinoza'nın geometrik yöntemi Kant'ın eleştirilerinin azizliğine uğramış olsaydı, onun naturalizminin bilimlerin ilerlemesiyle doğrulanmış olduğu görülürdü.

Jacobi'nin hamlesinin belirgin sonucu Aydınlanma'yı dramatik bir ikilemle, ya rasyonel ateizm ve kadercilik ya da mantıksız bir inanç sıçramasıyla, eş deyişle bir *salto mortale*'yle* karşı karşıya bırakmaktı. Bunun, bizim en önemli ahlaki ve dini inançlarımızın makul bir gerekçelendirmesi olan bir orta yolu yoktu. Velhasıl Jacobi doğal bir ahlak ve din arayışının nafile olduğunu söylemekteydi.

Kendi kuşağının pek çok düşünürü gibi, Hegel de Jacobi'nin Aydınlanma'ya yönelik karşı çıkışından huzursuzdu. Pek çok kez, enerjisini Jacobi'nin akla yönelik eleştirisine hasretmişti.[7] Aslında Hegel, Jacobi'nin eleştirisini Kant'ın eleştirisinden (EPW §62A) daha önemli görüyordu. Hegel'in felsefesinin başlıca amacı, Jacobi'nin ikileminin iki kolu arasında bir orta yol bulmaktı. Hegel rasyonalizmi en önemli ahlaki ve dini inançlarımızı temellendirmeye yönelik araçlarla donatarak yeniden kurmak istiyordu; ne var ki bunu geçmişin sorunlu rasyonalizmine –bu ister Spinoza'nın naturalizmi, ister Kantçı-Fichteci idealizm ya da isterse bilindik Leibnizci-Wolffcu dogmatizm olsun– düşmeksizin gerçekleştirme niyetindeydi.

---

* Ölümcül sonuçlara götürebilecek tehlikeli atlayış –çn.

7 İlk olarak *İman ve Bilgi*, *Werke* II'*de*, 333-93; ayrıca Jacobi'nin *Eserleri*'nin yeniden gözden geçirmesinde, *Werke* IV'de, 429-61; sonra tekrar *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 'Vorbegriff'inde, Werke VIII, 148-67, burada Jacobi 'nesnelliğe yönelik [ana] düşünce eğilimleri'nden birini temsil eder; son olarak *Felsefe Tarihi*'nde, *Werke* XX'de, 315-29. Din felsefesi üzerine derslerin tüm versiyonlarında genellikle adını zikretmese de Hegel'in aklında Jacobi vardır.

NİHİLİZMİN DOĞUŞU

1800'lü yılların başından beri "misafirlerin en tekinsizi olan nihilizm"[8] kapıdaydı. Bu hayalet çirkin yüzünü ilk kez 1780'li yılların sonunda Kant'ın felsefesine ilişkin bir tartışmada göstermişti. 1787'de Fichte, Goethe ve Schelling'in arkadaşı mistik münzevi J.H. Obereit bir dizi tartışmalı yazısında Kant'ın felsefesinin ve doğrusunu söylemek gerekirse tüm rasyonalizmin nihilizmle suçlanabileceğini ima etmişti.[9] Kant'ın felsefesi, Obereit'e göre, rasyonalizmin somut bir örneğiydi, çünkü bu felsefe eleştiriyi nihai sınırlarına kadar götürmüştü; ne var ki tüm bilgiyi gerçekte sadece bizde meydana gelen temsiller olan görünüşlerle sınırlandırmıştı. Nihilizm Obereit'in bilincimizin ötesindeki herhangi bir şeyi bilemeyeceğimiz yönündeki bir öğreti için kullandığı terimdi; böylece bizim temel değer ve inançlarımızın rasyonel bir dayanağı bulunmamaktaydı. Nihilizmin dehşeti, hiçbir yerde, fevkalade anonim bir eser olan *Bonaventura*'nın *Nightwatches*'ından (1804) daha güçlü bir anlatım ve tutkuyla ifade edilmemiştir. Bu eserin bir akıl hastanesi sakini olan kahramanı, hiçlik İncil'ini, hâlet-i ruhiyesini ve psikotik deli saçmalarını "her şeyin sadece zihnimizde var olduğu ve bizim dışımızda gerçek hiçbir şeyin var olmayacağı"[10] yönündeki felsefi öğretiyle dayanarak vaaz eder. Umutsuzluğu, bütün değer ve inançların hiçliğin dipsiz kuyusunda nihai çöküşüyle sonuçlanır.

En önemlisi, 1800'lerin başındaki Alman felsefesi için nihilizmi böyle rahatsız edici bir mesele hâline getiren Jacobi'ydi. 1780'lerin sonunda akla yönelik ilk saldırısından sonra, 1790'ların sonunda da Kant ve Fichte'nin felsefesini ana hedefi hâline getirerek eleştirisini yoğunlaştırdı. 1799

---

8 Nietzsche, *Ölümünden Sonra Yayımlanan Fragmanlar* [*Nachgelassene Fragmente*], *Werke* XII içinde, 125.

9 Bu yazılarla ilgili olarak kaynakçaya bakınız.

10 Bkz. anonim (1971), s. 206. Yazarlık tartışmalıydı. Eserin içeriklerinin faydalı bir özeti için bkz. Blackall (1983), s. 209-20.

tarihli *Fichte'ye Mektup*'unda rasyonalizmin kusursuz bir "egoizm" ya da "solipsizm" veyahut "nihilizm" olarak adlandırdığı şeyle sonuçlanması gerektiğini savunmuştu. Jacobi'ye göre nihilist, her şeyin, dış dünya, başka zihinler, Tanrı ve hatta kendi beni'nin varoluşundan şüphe eden kişiydi. Nihilist kendi zihninin dolaysız içerikleri dışında her şeyin varoluşundan kuşku duyar, aklının sesini kuşku dolu bir ereğe tabi olarak dinler. Jacobi'nin savunduğu, Kant'ın ve Fichte'nin transendental idealizminin bu dipsiz kuyuda sonlanacağıdır; çünkü bu idealizmin bilgi paradigması, bizim sadece kendi etkinliğimizin yasalarına göre yarattığımız ya da meydana getirdiğimiz şeyleri bilmemize dayanmaktaydı. Bu nedenle ya kendimizi bildiğimizi ya da hiçbir şeyi bilmediğimizi kabul etmek durumunda kalırız.

Jacobi'nin tartışması dikkat çekici biçimde çağdaşlarını huzursuz etmeyi başarmıştır. O, nihilizmi Kant'ın felsefesinin ve doğrusunu söylemek gerekirse modern felsefenin bütün "düşünme biçimleri"nin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya koymuştu. Jacobi'nin kullanımıyla, "nihilizm" teriminin sonradan 19. yüzyılla ilişkilendirilecek bir çağrışımı hâlihazırda bulunmaktaydı: Bu, Tanrı, ilahi inayet ya da ölümsüzlük olmadığı için yaşamın anlamsız olduğuna dair Hıristiyan umutsuzluğuydu. Fakat Jacobi klasik şüpheciliğin karşı çıkışıyla, eş deyişle bizim gelip geçici izlenimlerimizin ötesindeki hiçbir şeyin var oluşuna inanmayacağımız teziyle nihilizmi ilişkilendirerek nihilizm sorununa daha farklı bir boyut kazandırmıştır. Jacob, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* isimli eserin birinci kitabında Hume'un son satırlarını bir nihilistin itirafları olarak okumuştur. Öyleyse Jacobi'yle birlikte nihilizm sorunu sadece Hıristiyan inançsızlığının ahlaki krizi değildir; tüm inançlarımıza yönelik temel kuşkucu karşı çıkışı da içerir. Hegel bu problemle ilk kez söz konusu formuyla karşılaşmıştır. *Fenomenoloji*'nin meşhur 'Efendilik ve Bağımlılık' bölümünde bu soruna nasıl göndermede bulunduğunu altıncı bölümde irdeleyeceğiz.

TARİHSELCİLİĞİN YÜKSELİŞİ

Aklın tarafsızlığı ve evrenselliğine yönelik Aydınlanma inancı, 1770 ve 1780'lerin sonunda tarihselciliğin yükselişiyle ağır biçimde sarsılmıştır. Almanya'da tarihselciliğin gelişiminin ardındaki öncü düşünürler J.G. Hamann, Justus Möser ve J.G. Herder'di.[11] Onların tarih hakkındaki görüşleri, Aydınlanma'nın tarih yazarlığına karşı gösterilen tepkiden, daha belirgin biçimde *Aufklärer*'in, geçmişi, çağdaş ahlaki ilkelere göre değerlendirme eğiliminden ortaya çıkmıştır. Onlar bu çeşit bir tarih yazıcılığına karşı iki önemli eleştiri yapmışlardır; ilki bu tarih yazıcılığının bağlamdan koparılması ve ikincisi geçmiş kültürleri kendi açısından değerlendirmesiydi.

Tarihselcilik tam olarak neydi? "Tarihselcilik" terimi pek çok farklı anlam kazansa da, burada sadece 1790'ların sonu ve 1800'lerin başındaki anlamına odaklanmak durumundayız. (1) *Tarih.* Toplumsal ve politik dünyadaki her şeyin bir tarihi vardır; tüm yasalar, kurumlar, inançlar ve uygulamalar değişime tabidir ve her biri belli bir tarihsel gelişimin sonucudur. Bu nedenle toplumsal ve politik dünyadaki hiçbir şey ezeli ve ebedi değildir. (2) *Bağlam.* Biz tüm insani inançların, uygulamaların ve kurumların, belli ekonomik, toplumsal, yasal, kültürel ve coğrafi koşullardan zorunlulukla ortaya çıktığını göstererek, [onları] tarihsel bağlamlarında incelemeliyiz. Onları daha geniş bir bütünün bileşenleri ve parçaları olarak görmeliyiz (3) *Organiklik* [organicism]. Toplum bir organizma, politikası, dini, ahlakı ve yasal sistemi girift biçimde iç içe girmiş bölünmez bir bütündür. Bütün organizmalar gibi, toplum da doğum, çocukluk, olgunluk ve çöküş gibi gelişim süreçlerine tabidir.

Tarihselciliğin karşı çıkışını değerlendirmek için, sadece Aydınlanma'nın akla inancının, bu metodolojik ilkelere yö-

---

[11] Tarihsiciliğin gelişiminde Herder ve Möser'in rolü konusunda bakınız Meinecke'nin meseleyi klasik ele alışı (1965), s. 303-444.

nelik sonuçlarını değerlendirmek zorundayız. *Philosophes* ve *Aufklärer* aklın ilkelerinin tüm zaman ve mekânlardaki, kabaca akıl sahibi bütün insanlarda geçerli olduğunu düşünerek, [onları] evrensel ve tarafsız olarak kabul etmişti. Fakat tarihselci bu ilkelerin sadece *görünüşte* evrensel ve ezeli-ebedi olduğu konusunda bizi uyarır. Onları kendi bağlamlarına yerleştirdiğimizde ve tarihte nasıl ortaya çıktıklarını incelediğimizde, [onlar] belli bir zamandaki belli bir kültürün ürünü olduklarını gösterirler; bu ilkeler sadece çağlarının özbilinçlerini dışavururlar. Belli ilkelerin tümelliğine inanmakla, *philosophes* ve *Aufklärer* bellek yitiminden mustariptir. Onlar ilkelerinin kökenlerini, ortaya çıktıkları koşulları görmekten yoksundurlar, bu nedenle kendi çağlarının ideallerini tüm insanlığın idealleriymiş gibi genellerler.

Bundan dolayı, Tarihselciliğin, Aydınlanma için tehlikesi örtük rölativizmden gelir. Tarihselci, tüm değerleri, bir halkın belli durumlara karşı verdiği zorunlu olduğu kadar meşru bir cevap olarak da görür. Bu cevap zorunlu olması nedeniyle onu yargılamaya kalkmamalıyız, çünkü aynı koşullar altında bir şeyin daha iyisini yapabileceğimizi hatalı biçimde varsaymaktadır. Tüm varsayımsal evrensel değerler sonuç olarak etnosentriktir, içinde bulunduğumuz spesifik yer ve zamanın ötesine uzanan geçersiz genellemelerdir. Bütün insanlar için tüm zaman ve mekânlarda geçerli olan yasaların ideal bir sistemi diye bir şey yoktur: Bir halkın hakiki anayasası o halkın kendine özgü koşullarına ve tarihine bağlıdır.

Hegel hem tarihselcilikten etkilenmiş hem de onunla başa çıkmak durumunda kalmıştır. Onun bazı erken dönem yazıları tarihselciliğin temel dayanaklarını nasıl özümsediğini ortaya koymaktadır. Hegel genel itibariyle terihselciliği felsefesinin içinde konumlandırması ve onu epistemolojisiyle bütünleştirmesiyle bilinir.[12] Bununla birlikte, tüm tarihselciliğine karşın Hegel'in tarihselciliğin göreli sonuçlarını

---

[12] Bkz. Beiser (1993), s. 270-300.

kabul etmeyişinin farkında olmak oldukça önemlidir. Siyaset felsefesinin esas amaçlarından biri –ileride göreceğimiz gibi, tarihselciliğe hakkını teslim ederken– doğal hukuk geleneğini yeniden tesis etmekti (s. 266-8).

TEORİ–PRATİK TARTIŞMASI

Aydınlanma'nın akla inancını hiçbir şey 14 Temmuz 1789'da gerçekleşen dehşet verici olay ve bu olayın ardından gelişen hadiseler kadar sarsmamıştır: Fransız Devrimi. Pek çok kişi için Fransız Devrimi, Aydınlanma'nın en üstün mertebesi [apotheosis] olarak görünmekteydi. Bütün bir toplum ve devlet, şayet aklın sınamasını geçmeyi başaramasaydı, rasyonel ilkelere göre yeniden kurulacak ve tüm tarihsel kurumlar ve yasalar ortadan kaldırılacaktı. Aydınlanma'nın büyük vaadi, eğer toplumsal ve siyasal yaşamda sadece aklın yolunu izlersek, yeryüzünün bir cennet olacağıydı.

Yeryüzü cennet yerine cehennem olmuştu. *Philosophes* Fransa'ya ne kadar rasyonel bir anayasa dayatmışsa, Fransa o kadar çok kan, kaos ve korkuya bulanmıştı. Aklın ürünü olan tüm yasalar* assignatlara** benziyordu: Onların değeri sadece kâğıt üzerindeydi. Ters giden neydi? Bazı eleştirmenler aklın doğası gereği anarşik olduğu sonucuna vardılar. Eğer herkes aklının yolunu takip ederse, akıl daima kendinden üstün olanları sorguladığından, artık otorite söz konusu olmayacaktır. Her birey [bu konuyu] farklı biçimde değerlendirecektir. Toplum ve devlet, askere alınan insanların üstlerinin emirlerini sorgulama hakkına sahip olduğu, Fransız devrimi ordusunun ilk günlerindeki gibi olacaktır. Diğer eleştirmenler teori ile pratik arasında aşılmaz bir boşluk ol-

---

* Hem aklın oluşturduğu şey, yani aklın ürünleri hem de aklın oluşturduğu anayasa anlamına gelir. Eski kullanım –teşkilat-ı esasi– bu açıdan İngilizce muadiline daha yakındır –çn.

** Fransız Devrimi zamanında Fransa'da basılan kağıt banknotlar –çn.

duğunu vurgulamışlardır. Aklın devletin temel ilkelerini belirleyebileceğini farz edelim, insanlar bu ilkelere göre *hareket* etmeyecektir. Onları harekete geçiren güç; tutku (Eylül Katliamı), kişisel çıkar (spekülatörler) ya da gelenektir (Vendée İsyanı).

Aydınlanma'ya yönelik bu eleştirilerin bazıları Almanya'da 1790'larda cereyan eden, "teori-pratik" tartışması adı verilen ünlü bir tartışmada dillendirilmişti. Tartışmanın odağı Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesiydi, bu felsefe muhafazakâr eleştirmenlerin gazabını üzerine çekmişti, çünkü Fransa'daki Jakoben politikalar için mantıksal bir temel sağlıyor gibiydi. Öyle görünüyor ki Jakobenler gibi Kant da aklın pratik güçleri konusunda aynı sınırsız inanca sahipti. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant aklın iki anlamda pratik olduğunu savunmuştu: İlki eylemlerimizin ilkeleri için yeterli bir gerekçe sağlaması; ve ikincisi ahlaki eylem için yeterli bir teşvik edici ya da motif (saik, motive) görevi görmesiydi. Ünlü "Teori–Pratik" yazısında Kant, aklın siyasal alanda da pratik olduğu sonucuna vararak argümanını daha da ileri götürmüştür. Kant'a göre, akıl sadece kendi genel ilkelerini belirleme gücüne sahip değildir; aynı zamanda devletin kendine özgü ilkelerini belirleme gücüne de sahiptir. Tıpkı devrim Fransa'sında daha önce yapıldığı gibi Kant da özgürlük ve eşitlik ilkelerinden müteşekkil bir anayasayı koşulsuz buyruğundan türetiyor, Hobbes ve Machiavelli'nin aksine bu ahlaki ilkelerin politikada da bağlayıcı olduğunu savunuyordu.

Kant'ın yazısına karşı birbirinden farklı cevaplar söz konusuydu, bunlardan en önemlisi Justus Möser, Friedrich Gentz ve A.W. Rehberg tarafından verilmiştir.[13] Onlar üç noktayı ele almışlardı. (1) Akıl ahlaki yükümlülüklerimiz

---

[13] Bu önemli yazıların İngilizce çevirisi mevcut değildir. Bazıları Heinrich (1968) tarafından bir araya getirilmiş ve yayımlanmıştır. Rehberg, Gentz ve Möser'in bu tartışmadaki konumu için bkz. Beiser (1992), s. 288-309, 317-26.

için yeterli bir dayanak olsaydı, yine de devlet için bir temel teşkil edemezdi. Ahlakın ilkeleri kabaca çok geneldir, her çeşit, farklı toplumsal ve politik düzenlemeyle uyumludur. Devletin kendine özgü ilkelerini tek belirleme biçimi, münasip bir halk anayasası, halkın tarih ve geleneklerini göz önünde bulundurmaktır. (2) Akıl, devlet için *spesifik* ilkeleri sağlayabileceği halde, neden hâlâ eylem için yeterli bir saik ya da motif görevi göremezdi. İnsan eylemi için temel motif akıl değildi, gelenek, hayal gücü ve tutkuydu. (3) İktidarda kalmak ve yasa ile düzeni idame ettirmek istiyorsa, bir devlet adamı için aklın ilkelerine göre hareket etmek olanaksızdı; çünkü böyle yaptığında, kendini pek de vicdanlı olmayan başkalarına karşı daha savunmasız bırakacaktı.

Teori–pratik tartışması politikada aklın rolü konusunda iki antitetik/karşıt konumu açığa vurmuştur. Kant ve Fichte sol-cenah rasyonalizmi temsil ediyorlardı. Siyasette pratiğin teoriyi izlemesi gerektiğini çünkü saf akıl tarafından belirlenen ahlak ilkelerinin siyasette bağlayıcı olduğunu iddia ediyorlardı. Onları eleştirenler sağ-cenah empirizmi temsil ediyorlardı. Onlara göre, siyasette, teori pratiği izlemeliydi çünkü akıl ilkelerinin anayasa ya da politika üzerinde herhangi bir etkide bulunamayacak kadar biçimsel olduğunu ve politikada yapılması gereken şeyi belirlemek için deneyime, "atalarımızın birikmiş bilgeliği"ne başvurmamız gerektiğini iddia ediyorlardı.

İlerleyen bölümlerde teori-pratik tartışması kapsamında Hegel'in siyaset felsefesinin rasyonalistler ile empiristler arasında orta yolu bulma girişiminden nasıl ortaya çıktığını göreceğiz (s. 281-5).

İKİ

ERKEN DÖNEM İDEALLERİ

ROMANTİK MİRAS

Hegel'i tanımak için, onun karşılaştığı sorunları gözden geçirmek yeterli değildir; bunun için onun gerçekleştirmeye çalıştığı idealleri de bilmek gerekir. Hegel'in temel değerleri neydi? Bu idealleri gerçekleştirmek konusunda felsefenin bize nasıl yararlı olacağını düşünüyordu? Bu sorular, herhangi bir filozof söz konusu olduğunda, özellikle Hegel için, sorabileceğimiz en önemli sorulardır. Onun felsefesini salt teknik olarak, sadece bir takım argümanlar, tümdengelimler dizisi ya da sistematik bir yapıymış gibi yorumlarsak anlayamayız; bunun için daha temel nitelikte bir soruyu sormamız gerekir: Tüm bu argümanlar, tümdengelimler ve bu sistem ne içindi? Kimi zaman Hegel felsefe temaşadan daha yüksek hiçbir gayeye hizmet etmediğinden, kendinde bir amaçmış gibi yazsa da, kendi entelektüel gelişimine ilişkin bir değerlendirme, onun ahlaki, siyasi ve dini amaçlara hizmet eden bir filozof olduğunu gösterir.

Hegel'in erken dönem idealleri, erken dönem Alman Romantizminden ortaya çıkmıştır; bu dönem bazen *Frühro-*

mantik [Erken Dönem Romantizmi] olarak adlandırılır.[1] Bu düşünsel hareket, 1797 ile 1802 yılları arasında Jena ve Berlin'de gelişip zenginleşti. Öncüleri arasında Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Daniel Schleiermacher, Ludwig Tieck ve bir ölçüde sınırda da olsa Hölderlin bulunmaktaydı. Romantik çevre, Berlin'de Rahel Levin ve Henriette Herz'in yazın dünyasının buluştuğu salonlarda, Jena'da A.W. Schlegel'in evinde toplanırlardı. Hegel bu buluşmalara hiçbir zaman katılmamış ve Jena'ya "edebi ateşi" dindikten sonra gelmiş olsa da, yine de romantiklerden büyük ölçüde etkilenmişti. Bu etkinin en önemli kanalları onun yakın arkadaşları Schelling ve Hölderlin'di. Hegel'in Frankfurt dönemi yazılarından bazıları, özellikle 1797/8 *Din ve Sevgi üzerine Fragmanlar* ve 1797-9 *Hıristiyanlığın Tini*, romantik tinin tipik örnekleridir.

Romantik mirasın önemi belirgin olsa da, son zamanlarda Hegel'i romantizmle ilişkilendirmek bile popülerliğini yitirmiştir. Birkaç isim vermek gerekirse, Walter Kaufmann, Shlomo Avineri ve Georg Lukács Hegel'in romantikler ile erken döneminde bile ilişkilendirilmesine şiddetle karşı çıkmışlardır.[2] Bu konuda önemli bir gerçeklik payı bulunmaktadır. Hegel (1804-7) Jena yıllarının sonlarında ancak romantik çevrenin bazı temel düşüncelerine karşı koyduğunda kendini bulmuştur. *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ü, onun *Abschiedsbrief*'idir [veda mektubu], romantiklerle hesaplaşmasıdır. Erken dönem fragmanlarında bile bu eleştirel eğilimlerin bazılarını görebiliriz; bu nedenle, Hegel'i Frankfurt

---

1 Alman Romantizminin dönemlere bölünmesiyle ilgili olarak bkz. Kluckhohn Kluckhohn (1953), s. 8-9; ve Behler (1992), s. 9-29.

2 Bkz. Lukács (1973), I, s. 34-5, 37; Kaufmann (1972), s. 64-5, 77; ve Avineri (1972), s. 21-2, 33, 239. Gelenek, Hegel'in sadece Frankfurt'ta romantizmle "kısa öz-bilinçli bir oyalanması" olduğunu ve Jena'da romantizmden bütünüyle vazgeçtiğini iddia eden Pinkard'la devam eder (2000), s. 77.

yıllarında bile saf ve sade bir romantik olarak görmek bir yanılgı olacaktır.

Yine de Hegel'i romantikler olmaksızın anlayabilirmişiz gibi ya da özünde onlara karşıymış gibi, ayrı bir figür olarak değerlendirmek de bir yanılgıdır. Bu, Hegel'in erken dönemi için anakronik olurdu; ne var ki kendini hiçbir zaman bütünüyle romantik etkiden bağışık tutmayan Hegel'in geç dönemi için de hatalıydı. Onun ayırt edici özellikleri yine de ortak bir tür içinde konumlandırılabilir. Nitelik açısından farklı görünen, çoğu defa, nitelikçe ya da vurgu bakımından birdir. Aslında bütün romantik kuşağa mahsus olan fikirleri Hegel'e özgüymüş gibi kabul etmek doğrusu Hegel araştırmalarında sık yapılan bir hatadır. Hegel'in mutlak idealizmi, doğaya ilişkin organik kavrayışı, liberalizm eleştirisi, komüniteryan idealleri, diriltilmiş Spinozacılığı, diyalektik kavrayışı, komüniteryanizm ile liberalizmi birleştirme girişimi; tüm bu fikirler bazen benzersiz biçimde Hegel'e özgü olarak kavranır; ancak bunlar ortak romantik mirasın parçasıydı.

Hegel uzmanlarını çoğu kez Hegel'in kendi tartışmaları yoldan çıkartmıştır. Onlar bu tartışmalarda Hegel'in en iyisini bildiğini düşündüklerinden, onun romantiklerle ayrıldığı noktalar konusunda söyledikleri tamamen doğru olmak zorundaymış gibi Hegel'i yanılmaz kabul ederler. Gelgelelim, kimi zaman tartışmalar yalnızca romantiklerle ilişkisini gizlemek ya da belirsizleştirmek pahasına Hegel'i onlardan uzaklaştırmaktadır. Söz gelimi *Fenomenoloji*'nin "Önsöz"ünde, Hegel mutlağın sadece töz değil aynı zamanda özne olduğunu açıkladığında, Hegel uzmanları bunu Schelling'in ve romantiklerin düşüncelerinin üstünde, Hegel'in felsefesinin nev-i şahsına münhasır bir özelliği olarak kabul etmişlerdi. Oysa Hegel'in kendi tasarısı olarak iddia ettiği şey –töz ve özneyi, Spinoza ve Fichte'yi birleştirme çabası– romantik geleneğin müşterek bir girişimiydi.[3]

---

[3] Bu girişimle ilgili olarak bkz. Beiser (2003), s. 131-52.

Pek çok Hegel araştırmacısının Hegel'i romantik kuşaktan ayırma nedeni, *Frühromantik*'e ilişkin oldukça anakronik bir kavrayışa sahip olmalarıdır; bu münasebetle göre *Frühromantik*'i özünde *Spätromantik*'in [Geç Dönem Romantizmi] daha sonra ortaya çıkacak olan tutucu eğilimleriyle özdeşleştirmişlerdir. Hegel'in düşünsel bağlamına ilişkin kavrayışları, romantiklerin erken dönem felsefi eserlerini, Schleiermacher'in, Novalis'in, Friedrich Schlegel ve Hölderlin'in yayımlanmamış fragmanlarını göz ardı etmelerine dayanmaktadır; bu fragmanların pek çoğuna son elli yılda yalnızca eleştirel edisyonlarda erişilebilmektedir. Bu fragmanların dikkatli biçimde incelenmesi, Hegel çalışmaları için temel bir ihtiyaçtır; yalnızca böyle bir çalışma onu tarihsel bağlam içine yerleştirmemizi ve özgünlüğü içinde belirlememizi sağlayacaktır.

EN YÜKSEK İYİ

Hegel'in temel değerlerini anlamak için, etiğe ilişkin klasik fakat göz ardı edilmiş bir soruya dönmek gerekir: En yüksek iyi nedir? Bu soru yaşamdaki temel değerlerle, yani yaşamın amacıyla ilgilidir. Aristoteles bu kavramı *Nikomakhos'a Etik*'in Birinci Kitabında açıkça tarif etmişti.[4] Aristoteles en yüksek iyinin iki temel bileşeninin olduğunu iddia etmişti: Ereksellik ve tamlık. En yüksek iyi daima bir amaç olma ve hiçbir zaman bir araç olmama anlamında *erek*tir; ve o bir başka iyinin eklenmesiyle daha iyi olamaz, bu anlamda *tam*dır. Aristoteles'in sorusu antikçağ ve ortaçağ etiği açısından hayati önemde olsa da, erken modern dönemde önemini çoğunlukla yitirmiştir. Locke ve Hobbes bu düşünceyi, iyiliğin neliğinin kabaca yapıp edenin isteklerine göre değiştiğini

---

[4] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik, I. Kitap*, 1. ve 5. Bölümler, 1094a ve 1997b. Kant kavramın kendi çözümlemesinde benzer bir ayrım yapmıştır. Bkz. KpV, V, 110-113.

iddia ederek küçümsemişti.[5] Fakat bu soru, Alman felsefesinde hiçbir zaman yitip gitmemişti. Protestan geleneğinde daima örtük olarak şu soru mevcuttu "insanın belirlenimi [*die Bestimmung des Menschen*] nedir?" 18. yüzyıl ortalarında Almanya'da klasik öğrenimin canlanmasıyla bu soru yeniden gündeme gelmişti. Bu, erken dönem romantik kuşağı, bilhassa Friedrich Schlegel, Schleiermacher ve Hegel için önemli bir meseleydi.[6]

Tek bir cümleyle Hegel'in ve genç romantik kuşağın en yüksek iyisini formüle edebiliriz; onların sıkça kullanıp sürekli ima ettiği bu tek cümle, yaşamın birliğidir (*Einheit des Lebens*). En yüksek iyi, yaşamın ereği, varlığımızın tüm yönleri dikkate alındığında birliği, bütünlüğü ya da uyumu elde etmeye bağlıdır. Bu birlik kendiyle, başkalarıyla ve doğayla olmak üzere üç aşamadan oluşur. Bu birliğe yönelik en büyük tehdit, bölünmeden (*Entzweiung*)* veya yabancılaşmadan (*Entfremdung*) ibarettir. Ben kendisiyle, başkaları ve doğayla birlik içinde yaşasa da, kendini kendinden ve onlardan kopmuş olarak bulur. Onun amacı bu bölünmelerin üstesinden gelmek ve birliği sağlamaktır, böylece tekrar "dünyada evinde" olacaktır (*in die Welt zu Hause*).

Yaşamın birliğine yönelik bu idealin temel kaynağı klasik dönemdi, daha açık ifade edersek, Platon ve Aristoteles'in

---

5 Bkz. Locke, *Deneme*, Kitap II, bölüm xxi, §41, §53; Hobbes, *Leviathan* (1968), s. 120,160, 490-1.

6 Örneğin bkz. Schleiermacher, *En Yüksek İyi Üzerine*, ve *Yaşamın Değeri Üzerine*, KGA'da I/1, 81-125 ve I/1, 391-471. ve Schlegel, Transendental Felsefe,' II. Bölüm: İnsan Kuramı', KA XII, 44-90. 'II. Bölüm' '*İnsanın Belirlenimi*'nin karakterize edilmesine ayrılmıştır (45; krş. 47). Hegel'in bu soruna olan ilgisi Bern Fragmanından bellidir, '*Jetzt braucht die Menge . . .*', W I, 99-101/70-1; ve Frankfurt fragmanı, '*Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände . . .*', W I, 202-15/219-29. 1831 tarihli din felsefesi üzerine dersler açıkça bu sorunu tartışır, W XVII, 251-99.

* Bölünme, ikileşme anlamına geldiği gibi yabancılaşma, kendi ile birliğin bozulması anlamına da gelmektedir –çn.

eserleriydi.[7] Hegel, Hölderlin, Schelling, Friedrich Schlegel ve Schleiermacher'e dair önemli bir gerçeklik ise şudur: Onlar erken yaştan itibaren, Yunan klasiklerinin coşkulu öğrencileri olmuş ve bu eserlerin hepsini orijinal dilinden okumuşlardı. *Tübingen Stift*'te Hegel, Hölderlin ve Schelling sıklıkla Platon okudukları bir okuma grubu oluşturmuşlardı. Rosenkranz, 18 yaşına kadar Hegel'in, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde nasıl ustalaşmış olduğu bilgisini bize verir.[8]

Birlik ideali Platon ve Aristoteles'te pek çok biçimde mevcuttu. İlk olarak Platon'un ve Aristoteles'in insanın mükemmelliğine ilişkin ideali ben'in bir bütün, akıl ve etkilenimlerin [passion] bir uyumu olmasını gerektirmekteydi. İkincisi Platon ve Aristoteles polisin, bütünün her parçayla ilişkili olduğu ve her parçanın bütün için yaşadığı bir organizma olduğunu iddia etmişti. Herkesin bildiği gibi, devletteki çeşitliliğin ne ölçüde olacağı konusunda farklı fikirde olsalar da, her iki filozof da ideal devletin tek bir din, sanat, ahlak, eğitim ve dile sahip organik bir birlik olması gerektiğini iddia ediyordu. Üçüncüsü Platon ve Aristoteles doğayı "gözle görünür tek bir canlı varlık" gibi organik terimlerle kavramıştı.[9]

Hangi açıdan bakarsak bakalım, Platon ve Aristoteles, kendini ruha ve bedene bölen, devleti kendi çıkarını düşünen taraflar arasında bir anlaşmaya tabi olan ve mekanik doğa kavrayışını benimseyen modern dünya görüşüyle keskin bir ayrım ortaya koymuştu. Hegel ve romantik kuşağın

---

7 Taylor (1975), s. 13-29 ve (1979), s. 1-14 bu ideal kaynağını 'Herder'de, daha açık ifade edersek, 'ekspressivizm' kavramında bulur. Fakat Herder kökenleri nihai olarak Yunan'a kadar giden bir idealin sadece yayıcılarından biriydi. Herder'in etkisi yönünde sadece dolaylı kanıt mevcutken, Platon ve Aristoteles'in orjinal metinlerinin okumasından kaynaklanan Yunan etkisiyle ilgili doğrudan kanıt söz konusudur. Taylor'in dikkat çektiği gibi (1975), s. 15, ekspressivizm kavramı, insan eyleminin Aristotelesçi çözümlemesine borçludur.

8 Rosenkranz (1844), s. 11.

9 Platon, *Timaios*, 30d–31a (N.D.P. Lee'nin çevirisi).

en büyük başarısı, modern dünya görüşüne karşıt olarak klasik birlik idealini yeniden olumlamalarıydı.

Genç Hegel ve romantikler Antik Yunan yaşamına ilişkin oldukça idealist bir kavrayışa sahipti. Yaşamın birliğine ilişkin paradigmaları 5. yüzyılda Atina'da hâkim olan paradigmaydı. Antik Yunan konusunda kendi teorileri vardı; Antik Yunan kendiyle, başkalarıyla ve doğayla uyum içinde yaşamaktaydı. Böyle hayal mahsülü bir teorinin tarihsel gerçekliği konusunda nadiren zahmete girme ihtiyacında hissederiz: Bu, değeri bütünüyle, Antik Yunanlardan ziyade Almanlar hakkında söylediği şeylere dayanan bir mittir. Yunan yaşamına ilişkin romantik kavrayış Rousseau, Wieland, Herder ve Schiller gibi çeşitli kaynaklardan gelmekteydi. Halbuki temel kaynağı Alman mitinin Homeros'u 'muhteşem' J.J. Winckelmann'dı. Yunan kültürünün estetik bir bütün olduğunu düşünen Winkelman'dır. Winkelmann'ın Yunan yaşamının "doğal" olduğunu sürekli dile getirmesi, Yunanların kendi insancıllığını dışavuran özgür bir halk olduğu yönündeki siyasi kanaatinden kaynaklanmaktaydı. Winkelmann'ın klasizminin altında yatan politik mesaj mutlakiyetçilikten usanmış bir halk üzerinde hiçbir etki uyandırmamıştır: Eğer sadece özgür olabilseydik, hepimiz Yunan olabilirdik.

Gelgelelim, Hegel'in en yüksek iyisini bütün açılardan ele alacak olursak, Hegel'in erken dönem ideallerinin, yani kendiyle, başkalarıyla ve doğayla birliğin daha kesin hatlarla çizilmiş düşüncesini elde edebiliriz. Bu, romantik etiğin, politikanın ve dinin temel bir kavrayışına sahip olmayı gerektirmektedir.

ETİK İDEALLER

Romantik etik kaynağını kendini gerçekleştirme veya klasik mükemmellik idealinden alır. Romantik ideal Friedrich Schlegel, Novalis, Schleiermacher ve Hölderlin tarafından

dile dökülmüştü. Lakin idealin onlardan önce uzun bir tarihi vardı ve Alman hümanizminin mirasının bir parçasıydı. Schiller, Herder, Wieland, Goethe ve Wilhelm von Humboldt da bu idealden bahsetmekteydi.

Mükemmelliğe ve kendiyle birliğe ilişkin romantik ideal üç temel bileşenden oluşmaktadır: (1) Kişinin *tüm* karakteristik insani kudretlerini geliştirdiği *bütünsellik*, (2) bu kudretlerin bir bütün ya da uyum hâline getirildiği *birlik* ve (3) bu bütünün ya da birliğin bireysel ya da biricik, eş deyişle yalnız belli bir kişinin karakteristiği olduğu *bireysellik*.

Bütünsellik talebi şu anlama gelir: Biz bütün tek yönlülüklerimizin üstesinden gelmeli, varlığımızın herhangi bir yönünü göz ardı etmemeliyiz, çünkü akıl yönüyle olduğumuz gibi duygu yönümüzle de insanız. Birlik istemiyse, bizim tüm yetilerimizi tekil organik bir bütünde birleştirmemiz gerektiği anlamına gelir. Romantikler bazen birlik istemini estetik terimlerle formülleştirmiş ve yaşamımızı romana dönüştürmemiz gerektiğini vurgulamışlardır. Tüm sanat eserleri gibi yaşamlarımız da birliğin dışarıdan dayatılmak yerine kendi içinden kaynaklandığı, kendiliğinden ortaya çıktığı çokluktaki birliği göstermelidir. Bireysellik istemi, her insanın yalnızca, genel olarak insanlığa özgü güçleri değil, aynı zamanda bireyselliğe özgü güçlerini de geliştirmesi gerektiği anlamına gelir; her sanat eseri biricik olmalı, yalnızca bireysel olanın ifadesi olmalıdır.

Buna karşın, kendini-gerçekleştirmeye yönelik romantik etik, iki ana alternatifine karşı düşünülmelidir: Bentham ve Helvetius'un faydacılığı –ki bu faydacılık, en yüksek iyiyi mutluluk olarak ve mutluluğu da haz yönünden tanımlamıştır– ve Kant ile Fichte'nin ödev etiği –ki bu etik, yaşamdaki en yüksek ereği ahlaki ödevlerin yerine getirilmesi olarak ortaya koymuştur. Romantikler faydacılığı reddetmişlerdir, çünkü faydacılık insanları hazzın edilgin tüketicileri olarak görmekte ve ayırt edici insani güçlerin etkin gelişimini göz ardı etmektedir. Onlar Kantçı-Fichteci etiğe karşı çıkmışlar-

dı, çünkü bu etik insanları akılla duyusallık olarak bölmekte ve akliliği duyusallık pahasına geliştirmekteydi.

Kendiyle birliği gerçekleştirebilmek için, romantikler, isme sadık kalmak gerekirse, sevgiye ilişkin deneyime büyük önem verdiler. Onlar çoğunlukla Platon'un *Phaedrus* ve aşkın ruhun iki tarafını, akıl ile ihtiyacı birleştirdiği *Symposion* [*Şölen*] diyaloglarından ilham almışlardı. Onlar sevgi etiğini aslında ödev etiğine üstün görmüşlerdir. Sevgi ödevin yerini alır, çünkü sevgiden hareketle eylediğimizde ödevimizi bir eğilim*den* hareketle değil de o eğilime karşıt olarak yaparız. Sevgi söz konusu olduğunda menfaat üzerinden eylesek bile, ben temel çıkarlarını artık diğerlerinden [diğer çıkarlar] ayırt edemez, bunun yerine kendini başkalarında [başka çıkarlarda] bulur. O yalnızca, kendine denk ve kendinden bağımsız olarak algıladığı başkaları aracılığıyla kendisi olur.

Bu sevgi etiği Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis ve Hölderlin'de mevcuttur. Bu düşüncenin çıkış noktası Schiller'di; Schiller bu düşünceyi *Felsefi Mektuplar* ile *Zarafet ve Onur* isimli eserinde ortaya koymuştur.[10] Belki de onun en coşkulu takipçisi Hegel'di. *Hıristiyanlığın Tini*'nde Hegel, sevginin etiğin temel ilkesi olması gerektiğini ve sadece sevginin, Kant etiğinin dualizminin üstesinden gelebileceğini iddia etmiştir. Erken dönem Frankfurt fragmanlarından bazılarında, özne ile nesnenin birliğinin, ben'in evrenle özdeşliğinin sadece sevgi deneyimiyle elde edilebileceğini savunarak bütüncül bir sevgi metafiziği geliştirmişti.

Hegel romantik etiğe çok şey borçlu olsa da, daha sonra bu etikle arasına iki yönden mesafe koyacaktı. İlk olarak, Hegel bireyselliğe onların verdiği yüksek değeri vermedi. Hegel için birey olmak, toplum ve devlet içinde belli bir rol ya da yere sahip olmak demekti.[11] Hegel daha sonra Fried-

---

[10] Schiller, *Felsefi Mektuplar*, NA XX, 119-122; *Zerafet ve Onur*, NA XX, 302-4.

[11] Örneğin bkz. PR §207E, 252A. Hegel'in bireysellik üzerine görüşleri için bkz. Wood (1990), s. 200-2.

rich Schlegel'in "tanrısal egoizm" kavramını, bireyi toplumsal dünyadan sapkın ve haddini bilmez biçimde ayırdığı için eleştirmiştir. İkincisi ilk zamanlardaki coşkusuna rağmen, Hegel sevgi etiğini terk etmişti. Sevgiye ilişkin duygu ve eğilimlerin, ahlaki ve politik yaşamın temeli olarak hizmet edemeyecek kadar evrensel olduğunu fark etmeye başlamıştı. Belki anne-babamı, kardeşlerimi ve arkadaşlarımı seviyorum, fakat genel anlamda insanlık şöyle dursun, aynı ülkeyi paylaştığım yurttaşları bile sevmiyorum. Hegel bunu Frankfurt yıllarında zaten biliyordu; ancak Jena yıllarında bunun sonuçlarının tamamen farkına varmıştı; *Hukuk Felsefesi*'ne kadar, sevgiyi ailenin etik/törel yaşamıyla sınırlandırmıştı.[12]

SİYASAL İDEAL

Başkalarıyla romantik birlik ideali, onların organik devlete yönelik kavrayışıdır. Onların organik devlet modeli, Antik Yunan ve Roma cumhuriyetleriydi. Romantik cumhuriyet (1) kamu işlerine katılma, yönetenleri seçme ve kamu politikasını belirleme hakkına, (2) bireysel üyelerinin özgürlüğüne, eş deyişle mülkiyet hakkının eşit ölçüde korunmasına, ifade ve basın özgürlüğüne, (3) yurttaşlarının gelişimi ve eğitimi için devletin üstleneceği yükümlülüklere dayanmaktadır.

Romantik cumhuriyet, kısmen, aydınlanmış mutlakiyetçiliğin "makine devleti"ne [machine state] karşı bir tepkiydi; aydınlanmış mutlakiyette her şey halk *için* yapılsaydı, hükümdarın [*prince*] emri bütün çarkları harekete geçirirdi, fakat hiçbir şey hiçbir zaman halk *uğruna* [ve] halk *tara-*

---

[12] *Hıristiyanlığın Tini*'nde sevginin bir devletten ziyade bir cemaat için törel olduğunu zaten açıklamıştır (W I, 410/336). 1802/3 *Törel Yaşam Sistem*'inde birliğin sevgide değil siyasal topluluğun yurttaşları arasındaki karşılıklı tanınmada gerçekleşeceğini iddia eder (GW V, 289).

findan yapılmadı. Mekanik devlete [machine state] karşıt olarak organik devlet, yurttaşlarının katılımından ortaya çıkacaktı. Romantik cumhuriyet, kendi menfaatini gözeten bireyler arasında yapılan bir antlaşmayla bir arada tutulan liberalizmin atomik devletine karşı da bir tepkiydi. Romantikler bu devleti, imkânsızı başarmaya yönelik bir girişim olarak reddetmişlerdir: Eğer failler daima kendi çıkarlarına göre eylemde bulunurlarsa, cezadan kaçındıkları her durumda kanunlara karşı gelecekler, böylece tek çözüm yolu tam bir tiranlık olacaktı.

1790'lı yılların sonu ve 1800'lü yılların başında organik devlete yönelik romantik ideal, Fransız Devriminde izlenen yolun bir sonucu olarak bazı dönüşümler geçirdi. Fransa'daki anarşizme ve müzmin istikrarsızlığa cevap olarak, Hegel ve romantikler kendilerine özgü klasik ideallerinin niteliklerini belirlemeye başladılar. Tarihsel devamlılığın önemini, devlet içindeki bağımsız grupların rolünü, bir karma anayasanın değerini ve merkezi bir hükümdarın (monarkın) önemini vurgulamışlardır. Organik devlet daha tarihsel, daha çoğulcu ve daha merkezi hâle gelmiş, tüm bu yönler dikkate alındığında, organik devlet klasik ilhamını yitirmiştir. 1800'lerin başında Hegel, Schlegel ve Novalis'i klasik dönem yerine ortaçağa bakarken bulmak şaşırtıcı değildir. Oysaki organik devlet hiçbir zaman demokratik unsurunu, anayasalcılığı ve temel haklara yönelik inancını yitirmemiştir. Bu en azından 1801'e kadar Novalis, Schlegel, Schleiermacher için doğrudur; Hegel içinse tüm hayatı boyunca doğruydu.

Romantiklerin ideal devleti Klasik Yunan ve Roma'dan esinlenmiş olsa da, başlangıçtan beri modern bir yönü vardı. Bu yön, romantiklerin bireyin özgürlüğüne yaptıkları vurguydu. Romantikler sadece demokratik katılımın klasik özgürlüğüne sahip olmak istemiyordu, ayrıca insan haklarının modern özgürlüğüne de sahip olmak istiyorlardı. Onlar antik cumhuriyetlerin tolerans ve bireysel özgürlüğe değer

vermediklerini pekiyi biliyorlardı. Tarihte geriye gitmenin ve antik cumhuriyetleri ya da ortaçağ anayasasını yeniden canlandırmanın imkânsız olduğunun da farkındaydılar. Onların ideali, modern özgürlük ideali ile antik topluluk idealinin bir sentezini gerçekleştirmekti. Bu sentez benzersiz Hegelci bir tutku değildi, fakat bütün romantik siyasal düşüncenin ortak amacıydı.

DİNİ İDEAL

Eğer en yüksek iyiye ilişkin romantik ideali genel tarihsel bir perspektife yerleştirirsek, onun bütünüyle içkin olduğu ya da bu bu dünyaya ait olduğu doğrudan doğruya belirginlik kazanır. Romantikler, en yüksek iyinin bu yaşamın ötesinde yer alan bir dünyada değil, bu yaşamda gerçekleşebileceğini savunmuştur. Eğer kendimizle, başkalarıyla ve doğayla birliği bu dünyada gerçekleştirirsek, kendi dışında hiçbir ereğe hizmet etmeyen yaşamın amacını gerçekleştirmişizdir. Dolayısıyla en yüksek iyiye ilişkin romantik kavrayış klasik Hıristiyan anlayışının değillenmesidir, bu anlayışa göre en yüksek iyi ebedi kurtuluşa bağlıdır. *Tanrı Devleti*'nin XIX. Kitabında Augustinus, klasik Aristotelesçi en yüksek idealin ölüm, hastalık ve üzüntünün diyarı [vale] olan bu yaşamda gerçekleştirilemeyeceğini savunmuştu. Herkesin çok iyi bildiği gibi Augustinus yeryüzündeki yaşamı ezeli-ebedi bir varış noktasına giden kutsal yolculuk/hac, bir geçiş ayini* olarak gördü. Özbilinçli, kararlı ve tutkulu bir biçimde Hegel ve romantikler Augustinusçu gelenekten kopmuştur. Aslında Hölderlin ve Schleiermacher'le birlikte Hegel, kişisel ölümsüzlüğü açıkça reddetmiş ve onun dayandığı bütün kurtuluş etiğini şiddetle eleştirmiştir. Erken dönemdeki Bern elyazmalarından 1831'deki din felsefesi üzeri-

---

* *Rite of passage*: Hayat evreleri arasındaki geçişi belirten dinsel ayin –çn.

ne derslerine kadar Hegel, kurtuluş etiğine ruhun kaderi için söz konusu olan bencil bir kaygıdan ötürü saldırmıştır.[13]

Hegel en yüksek iyiye yönelik örtük idealine sadık kalmakla, yaşamın anlamının yalnızca topluluk içinde gerçekleştirilebileceğine ve gerçekleştirilmesi gerektiğine inanmıştır. Hegel Antik Yunanlar ve Romalılar gibi kamu yararına katkıda bulunduğumuzda ve onun yasalarını meydana getirdiğimizde, yaşamımızda doyum ve amaç bulacağımızı ileri sürmüştür. Antik Yunanlar ölümsüzlüğü ve yaşamlarındaki anlamı *polis* uğruna yaşayarak bulmuştur; uğrunda yaşadıkları polis kendilerinden daha büyük olan birlikti ve onları yaşatanın polis olduğunu biliyorlardı; kendi bireysel kurtuluşları için, öldükten sonra ruhlarını bekleyen kader için kaygılanmıyorlardı. Hegel'in düşüncesinde, kişisel kurtuluşa ilişkin Hıristiyan etiği sadece bir umutsuzluk çığlığıydı, topluluğun çözülmesinden sonra ortaya çıkan cılız bir *Ersatz*'dı [ikameydi]. Bu etik ilk etapta yalnızca antik cumhuriyetlerin zayıflaması nedeniyle ortaya çıktı. Halk, özgürlüğünü kendini yönetmek için yitirdiğinde, artık topluluk yaşamına katılımda bir anlam bulamazdı; ve böylece umutsuzluktan kurtulmak amacıyla yeryüzünün dışındaki bir dünyada anlam arayışına yöneldiler.

Hegel ve romantikler sadece en yüksek iyiye ilişkin Hıristiyan idealinin gözüpek muhalifleri değildiler, aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin geleneksel biçimlerine de karşıydılar. Onlar hem teizmden hem de deizmden uzak durdular. Teizme yönelik düşmanlıklarının kaynağı özünde politikti: Teizm, *ancien régime*'in ideolojisinin parçası, taht ve mihrabın eski ittifakının dayanağıydı. Aydınlanmacı eleştirinin mirasından ötürü, teizmin başlıca dayanağı İncil'e de pek az inançları vardı. Deizme yönelik antipatilerinin kaynağı çoğunlukla kültüreldi: Deizm ben'i doğadan yabancılaştıran güçlü bir kuvvetti. Deist hâlâ doğaüstü bir ruh dogmasına sık sıkıya bağlandığı için, ben'i, sadece karanlık bir makina-

[13] Bakınız 6. notta alıntılanan kaynaklar.

dan başka bir şey olarak görmediği doğanın dışında konumlandırmıştır. Tanrı doğaüstü bir âlemde var olduğundan ve doğayı yarattıktan sonra terk ettiği için doğal dünya tanrısal önemini yitirmiştir.

En yüksek iyi idealleri bütünüyle içkin olup teolojinin geleneksel biçimlerine karşı olsa da Hegel ve romantikler hâlâ dinle ilişkiliydiler. Onların ilahi olana dair kavrayışı, en yüksek iyi anlayışı gibi bütünüyle içkindi. Sonsuza ilişkin geleneksel kavramlara –*ens realissimum*'a, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyecek en gerçek varlığa– sıkıca sarılmıştır, fakat bu kavramları içkin anlamda, bir bütün olarak evren biçiminde yorumlamışlardı. Yalnızca ilahi olana ilişkin böyle içkin bir kavrayışın ben'in doğadan yabancılaşmasına bir son vereceğine inanıyorlardı. Ben tek bir sonsuz tözün tarzı [modus], evrensel bir bütünün parçası olsaydı ancak, kendini doğayla özdeşleştirebilirdi.

Sonsuza yönelik bu içkin kavrayışın en önemli örneği ve mimarı elbette, öğretileri panteizm tartışmasının sonucu olarak Almanya'da dramatik bir şekilde yeniden hayat bulan Spinoza'ydı. 1790'larda yetişmeleri dolayısıyla genç romantikler kaçınılmaz biçimde bu tartışmanın girdabına kapıldılar. Not defterleri Spinozacılığa yönelik sempatileri ve çalışmalarına yönelik kâfi miktarda kanıt sunmaktadır. Onlara göre, Spinoza "*der Gott betrunkene Mensch*"dı (Tanrı sarhoşu bir adam).[14] *Stammbücher*'e [aile albümü] "*Hen kai pan*" – "*Eins und Alles*" [bir ve her şey] yazmak bir moda olmuştu. Bilindiği gibi Schleiermacher, *Din Üzerine Söyleşiler*'inde bizden, "reddedilmiş kutsal/kutlu Spinoza"ya bir teklifte bulunmamızı ister.[15]

Hegel ve genç romantikler Spinoza'dan ne aldılar? Onda gördükleri, her şeyden önce dini akla uygun hâle getirme girişimiydi. Spinoza'nın ünlü özdeyişi *deus sive natura* [Tanrı

---

[14] Bu ünlü özdeyiş Novalis'de geçer, *Fragmente und Studien II*, no. 562, HKA III, 651.

[15] Schleiermacher, *Din Üzerine*, KGA II/1, 213.

ya da Doğa], Tanrı'nın doğanın sonsuzluğuyla özdeşleştirilmesi, filozofları ve teologları Aydınlanma boyunca meşgul eden akıl ile inanç arasındaki çatışmayı çözmüş görünüyordu. Spinoza'nın özdeyişi ilahi olanı doğalaştırdığı gibi, doğayı da ilahileştirdi ve böylece o, bilimin dışında bir din, dinin dışında da bir bilim ortaya koyuyor görünüyordu. Eğer Tanrı "bir ve her şey" olsaydı –eğer ilahi olan, doğanın yaratıcı gücü, tüm yasaları arasındaki dinamik birlik olsaydı– o zaman akıl ile inanca karşı çıkmak için hiçbir neden olmazdı. Bunun yerine, din ile bilimin nesneleri bir ve aynı olacaktı. Spinozacılığın durumu sadece geleneksel rakipleri olan teizm ve deizmin zayıflığı nedeniyle güçlenmiş görünmekteydi, teizm ve deizm 18. yüzyılın sonlarına doğru son demlerini yaşamaktaydı. Teizm, davasını sadece bilimle bağdaşması zor görünen mucizelere dayandırmıyordu, aynı zamanda yeni İncil eleştirisinden de büyük ölçüde zarar görmüştü. Kendi payına deizm ise, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin geleneksel kanıtlamalara yönelik Hume'un ve Kant'ın eleştirisinin acımasız yaylım ateşi altında adeta çökmüştü. Sadece Spinoza'nın panteizmi böyle bir değer yitirme tehlikesi altında görünmüyordu. Spinoza'nın Tanrısının gerçekliği doğa gibi apaçıktı ve elle tutulurdu. Geleneksel teizmin Tanrısı gibi mistik bir tinden ya da deizmin Tanrı'sı gibi alakasız bir soyutlamadan farklı olarak, Spinoza'nın Tanrı'sı doğanın bütünüdür ve böylece aynı biçimde herkesin içinde eşit ölçüde mevcuttur. Bizler tek bir sonsuz tözün tarzları olduğumuzdan, içimizdeki ilahi olanı bulmak için yalnızca kendimiz üzerinde refleksiyon yapmak zorundayız.

Romantiklerin Spinoza'ya yönelik ilgilerinin sadece dini değil, aynı zamanda politik olduğunu da görmek önemlidir. Bu politik faktörleri anlamak için, Heinrich Heine'nin ünlü sözü hatırlanmaya değerdir: Panteizm daima Almanya'nın gizli dini, onun kültürel yeraltı [dünyasının] inancıydı.[16] Heine, hakkında konuştuğu şeyi biliyordu. Almanya'da 18. yüz-

---

[16] Heine, *Yazılar* [*Schriften*], V, 571.

yılın sonundan itibaren Spinoza, Luther'i prenslere ruhunu satmak ve iki büyük idealine ihanet etmekle suçlayan bütün o hoşnutsuz reformcuların, radikal protestanların koruyucu azizi hâline gelmişti: Tüm inananların dini özgürlüğü ve rahipliği. Hepsi eksiksiz biçimde protestan olan bu radikaller, Spinoza'ya çeşitli nedenlerden ötürü yakınlık duymuşlardır. Onlar Spinoza'nın kilise ve devlet ayrılığına ilişkin düşüncesini dini özgürlüğün teminatı olarak görmüşler; Spinoza'nın İncil eleştirisini benimsemişlerdir; çünkü bu eleştiri Lutherciliği, İncil'in lafzi yorumlanmasından, yani inancın bir ilkesi olarak harfi harfine yorumlanması üzerine yaptığı gereksiz vurgudan özgürleştirmiştir; onlar Spinoza'nın panteizmini sevmiştir, çünkü bu panteizm tüm inananların eşitliğini ve evrensel rahipliğini meşrulaştırıyor görünüyordu. Sonuç olarak, eğer Tanrı sonsuz olarak herkesin içinde aynı biçimde mevcutsa, bu hepimizin eşit olduğu anlamına geliyordu; ve o zaman Tanrı'yla ilişkimizde aracılık yapacak bir rahip ya da ruhani bir otoriteye ihtiyaç yoktu. Kuşkusuz ki Spinoza en azından eğitim ve yetişme durumu itibariyle bir Yahudiydi; fakat ilişkilerine kadar ekümenik [kiliselerin birliğini amaçlayan] bu köktenci protestanlar için Spinoza'yı benimsemelerini sağlayan, her şeyden çok akıldı. Onların evrenselci hüviyetlerini daha iyi ne gösterebilirdi? Ve her halükârda, Spinoza Rijnsberg'de din kardeşleriyle birlikte yaşamadı mı? Öğretideki yakınlık buna rağmen tesadüfi miydi?

Süregelen kovuşturmaya rağmen, Almanya'da dini radikalliğin ateşi asla sönmedi; ve *Ethica* ile *Tractatus*'un gizli basımları hiçbir zaman tedavülden kalkmadı. Radikal ideallerde önde gelen savunucularını Gottfried Arnold, Conrad Dippel, Johann Edelmann, nihayetinde Lessing ve Herder gibi yazarlar arasında bulduklarında 18. yüzyılda haklı olarak varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Romantikler Spinozacılığı 1790'ların sonunda –bir dereceye kadar farkında olmadan– benimsediklerinde, radikal reformcuların geleneğini devam ettiriyorlardı. 1790'larda Spinoza'nın diriltilmesi,

radikal reform hareketinin muazzam bir dışavurumundan başka bir şey değildi. Bu hareketin edebi ve felsefi açıdan en güzel dışavurumu Schleiermacher'in *Söyleşiler*'idir.

Neticede Hegel de Spinoza'ya yönelik heyecan dalgasına kapılmıştır. Bern dönemi (1793-6) boyunca yazılarında, Spinoza'ya karşı neredeyse ilgisiz görünmekte, Kant'ın ahlaki inanç düşüncesini desteklemektedir; bu düşünceye göre doğaüstü bir Tanrı'ya inanç, ahlaki bir dayanak üzerinde temellendirilmiştir. Oysaki Frankfurt yıllarında bu öğretiyi terk etmiş ve bunun yerine Tanrı'ya yönelik içkin bir kavrayış geliştirmiştir. 1801 yılında yayımladığı *Differenzschrift*'te Hegel, Schelling'in Spinozacılığını (bkz. s. 87-9) savunmuştur.

Hegel, mutlak idealizminin Spinozacılıkla karıştırılmasına haklı olarak karşı çıksa da, Spinoza'nın felsefesini modern felsefenin ve dinin temeli olarak görmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. *Felsefe Tarihi*'nde Spinoza'nın tözü hakkında şöyle yazar: "Felsefe yapmaya başladığınızda, ilkin Spinozacı olmalısınız. Ruh değer verilen her şeyin içine battığı bu tekil tözün göksel eterinde yıkanmalıdır."[17]

BÖLÜNME SORUNU

Yaşamın birliğine yönelik romantik ideal güzel olsa da, o denli de erişilemezdir. Terim popüler anlamıyla romantik görünmektedir: Gerçekçi olmayan bir düş. Hegel ve romantik kuşağın klasik idealleri modern gerçeklikle keskin bir çelişkiye düşmüştür. Klasik idealler birliğe ihtiyaç duyarken, görünüşe göre modern toplum her düzlemde kendiyle, başkalarıyla ve doğayla bölünmeyi üretmekteydi. Hegel ve genç romantiklere göre, temel zorluk modern yaşamın giderek büyüyen bölünmesi karşısında yaşamın birliği idealinin nasıl meşrulaştırılacağıydı. Felsefeye duyulan ihtiyaç, Hegel'in

---

[17] W XX, 165/III 257. Krş. *Din Felsefesi Üzerine Dersler*, W XVI, 109.

bilindiği üzere dile getirdiği gibi, bölünmeden (*Entzweiung*) ortaya çıkmıştır (D II 20/89).

Her birlik idealinin, modern yaşamın bazı yönleri dolayısıyla dibi oyuluyor gibiydi. Artan işbölümü, her bireyin kendini sınırlı bir işte uzmanlaştırması ve bu işe adanma gerekliliği kendiyle birlik idealini tehdit ediyordu. Üretim ne kadar akla uygun hâle getirilir ya da verimli kılınırsa, [insanlar] belli vasıfları ve yetenekleri o ölçüde geliştirmek zorunda kalıyordu. İnsanlar tüm yetilerini gerçeğe dönüştürmek yerine, sınırlı yönlerini geliştirebiliyorlardı. Bu sorunun ciddiyetle farkında olan romantikler Schiller'in ünlü serzenişini paylaşıyorlardı:

> İnsan daima bütünün tek bir küçük parçasına bağlı olduğundan, kendini bir parçaya dönüştürebilir; biteviye döndürdüğü bir çarkın monoton sesini duyduğundan, varlığının ahengini hiçbir zaman ortaya koyamaz; doğasının üzerine insanlığın damgasını basmak yerine, işinin ya da biliminin etiketinden başka bir şeye dönüşemez.[18]
>
> (NA XX, 323)

Kuşkusuz ki klasik kültürde işbölümü böyle bir tehlike teşkil etmiyordu. Bunun nedeni sadece teknolojinin yetersizliği değil, aynı zamanda kökleşmiş bir köleciliğin varolmasından ötürüydü. Ekonomik zorunluluk alanından bağışık olan Yunan ve Roma cumhuriyetlerinin yurttaşları toplumsal meselelerde daha çok zaman ve enerji harcamak durumundaydılar. Öte yandan kölecilik modern dünya için kabul edilemezdi ve bu nedenle ekonomik dünyanın talepleri kaçınılmaz hâle gelmişti. Hegel ve genç romantikler açısından sorun klasik kölecilik kurumu olmaksızın klasik mükemmellik idealinin nasıl gerçekleştirileceğiydi. Bu ideal, görünüşe göre ancak modern üretim ve değişim biçimleri herkesi köleleştirdiğinde, neredeyse ulaşılamaz görünüyordu.

---

[18] Schiller, *Estetik Mektuplar* [*Aestetische Briefe*], XX, 323.

Bununla birlikte, başkalarıyla birlik ideali modern dünyada büyük tehlikelerle de karşılaşmıştır. Modern sivil toplumun temel eğilimleri atomizm ve anomiye, toplumun ayrışmasına ve sadece kendi çıkarının peşinde olan münferit bireylerin çokluğuna doğru yöneliyor gibiydi. Bireyler kamu yararı için bir araya gelmek yerine, piyasada rekabete zorlanmıştı. Modern devletin salt boyut ve ölçeği, merkezileşmesi ve bürokratikleşmesi nedeniyle cumhuriyet topluluğuna katılım yönünde hiçbir umut yoktu. Modern birey, devleti, amacı ona hükmedip denetlemek olan düşman ya da yabancı bir varlık olarak görmüştü. Sivil toplumun bu atomik eğilimleri 18. yüzyılın bitimine doğru Almanya'da net bir biçimde anlaşılmıştı. Yazarlar artan kentleşme nedeniyle köy topluluğunun ve Parish'in* dağılmasından şikâyet etmekte ve kentteki kitleler arasındaki işsizlikten yakınmaktaydılar.[19]

Nihayetinde doğayla birlik ideali de ulaşılamaz görünüyordu. Antik dönemdekiler kendilerini doğayla özdeşleştirdiler, çünkü onu parçası oldukları canlı bir bütün olarak görüyorlardı. Oysaki bütün doğa âlemi modern bilim ve teknolojinin gelişimiyle büyüsünü yitirmişti. Doğayı bir güzellik, gizem ve büyü âlemi, bir temaşa nesnesi olarak görmek yerine, teknolog ona sadece araçsal bir değer yüklemişti. Makine aracılığıyla hâkim olmak ve kontrol altına almak istediği doğaya karşı bir mücadeleye girmişti. Doğa sadece bir makina olduğundan, bize hizmet etmesi için kontrol altına alınabilirdi.

Modern toplum sadece bölünmeler yaratıyorsa, o zaman yaşamın birliğini gerçekleştirmek nasıl olanaklıydı? Hegel ve genç romantik kuşağa göre bu, çağın esas meselesiydi. Büyük romantik idealler formüle edilir edilmez sanki miâdı dolmuş gibiydi ve bu sadece "ilerlemenin [kaçınılmaz] güçleri"ne karşı bir protesto çığlığı gibi görünüyordu. Modern

---

* Papazın kontrolündeki mahalle, dini bölge –çn.

[19] Bkz. Sheehan (1989), s. 120-3.

yaşamın bölünmelerine rağmen, ideallerinin meşruluğunu göstermek ve bütünlük olanağını, gerçekteyse zorunluluğunu ortaya koymak felsefenin göreviydi. İlk önce modern yaşamın tüm bölünmelerini meşrulaştırıyor görünen *Reflexionsphilosophie*'ye karşı mücadele etmek gerekti. Descartes, Kant ve Fichte'nin aksine, dünyanın özne ile nesneye, ben ile başkasına, zihin ile bedene bölünmediğini göstermek önemliydi. Genç Hegel, dualizme karşı mücadelenin ve bütünlük olanağını ortaya koymanın felsefenin özel bir alanının, metafiziğin görevi olduğuna inanıyordu.[20] Şimdi bu metafiziğe dönmek durumundayız.

---

[20] Bkz. 'Der immer sich vergrößernde Widerspruch . . .' fragmanı,W I, 457-60, muhtemelen 1799 yılının sonunda veya 1800 yılının başında Frankfurt'ta yazılmıştır. Bu el yazması ilk olarak Rosenkranz tarafından yayımlanmıştır (1844), s. 88-90; onun önemi ilkin tam olarak Haym tarafından anlaşılmıştır (1857), s. 79-83; Harris'de içeriklerinin ayrıntılı bir yorumu ve tartışması mevcuttur (1972), s. 440-5. Bu fragman Dördüncü bölümde tartışılacaktır (s. 87-90).

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK

ÜÇ

MUTLAK İDEALİZM

METAFİZİK SORUNU

Hegel'in felsefesine yönelik herhangi bir yorum onun metafiziğiyle başlamalıdır. Hegel, felsefenin kurucu disiplini olarak metafiziğin geleneksel izahını kabul etmiştir. Descartes ve Aristoteles gibi Hegel de metafiziği bilgi ağacının kökü olarak görmüştür, bu ağacın kökü dal ve yapraklara yaşam veren bir özsuyuydu. Hegel özel bilimlere metafizikten bağımsız olarak temel sağlama iddiasında bulunamayacağımızı savunur, çünkü metafizik onu ilgilendiren sorunlar için temel nitelikte olan cevapları önceden varsaymaktadır. Bu sorunlardan kaçınmayı denersek, gerçekte bu sorunları tartışmaksızın onların doğruluğunu varsayarız.[1] Bu nedenle Hegel metafiziği kendi felsefesinin temeli yapmıştır. Sisteminin mantık aracılığıyla yetkin bir açıklamasına ko-

---

[1] Bu, hem doğa bilimi hem de etikte, Hegel'in deneycilik eleştirisinin temel bir yönüydü. Deneycilik metafizikten kaçınmış fakat inceleyemediği kendine özgü bir metafiziği varsaymıştır. Bkz. EPW §§38A, 270; WBN II, 434-440.

yulmuştur. Halbuki o, mantığı özünde metafizik bir disiplin olarak görmüştür, bu disiplinin görevi sadece mantıksal çıkarımın formel yasalarını değil, kendinde varlığın doğasını belirlemektir (EPW §24).

Bununla birlikte, eğer Hegel metafiziği önemliyse, aynı zamanda tartışmalıdır. Büyük olasılıkla Hegel çalışmalarındaki en tartışmalı soru, metafiziğinin durumuna ilişkin olandır. Çok daha geleneksel çalışmalar Hegel'in düşüncesine yönelik doğrudan doğruya metafizik bir izahı, bu düşüncede dinin merkezi bir rol oynadığını vurgulayarak ortaya koyarlar.[2] Bu yoruma göre, Hegel'in felsefesi, Tanrı'nın varlığı, ilahi inayet ve teslis gibi bazı temel Hıristiyan inançlarını akıl aracılığıyla gerekçelendirme girişimiydi. Fakat son zamanlarda, pek çok araştırmacı Hegel felsefesine yönelik metafizik olmayan yaklaşımları savunuyorlardı. Onlar bu felsefeyi bir kategoriler teorisi, yeni-Kantçı bir epistemoloji, ön-hermeneutik, toplumsal epistemoloji ya da Hıristiyanlık-karşıtı bir hümanizm olarak okuyorlardı.[3] Tüm bu metafizik-olmayan okumaların ardında yatan şu kanıdır: Eğer Hegel'in felsefesi bir metafizikse, Kant ve pek çok diğerinin metafiziğin iflas etmiş bir girişim olduğunu ortaya koyduğunu dikkate aldığımızda, eskimeye ve değerini yitirmeye mahkûmdur.

Bu tartışmadan ne anlamalıyız? Kuşkusuz, her şey pek çok anlama sahip olan "metafiziğin" tam olarak ne anlama geldiğine bağlıdır. Burada söz konusu olan, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tarif ettiği anlamdır: Metafizik, saf akıl

---

[2] Bunlar Haym (1857), Dilthey (1921), Haering (1929), Findlay (1958), Taylor'un (1975) yorumlarıydı.

[3] Kategori teorisinin yorumu için bkz. Hartmann (1972) ve White (1983); yeni-Kantçı yorum için bkz. Pippin (1989); ön-hermeneutik yorum için bkz. Redding (1996); toplumsal epistemolojik yorum için bkz. Pinkard (1994); ve hümanist yorum için bkz. Solomon (1983), s. 8-9. Daha önceki gözden geçirme makalesinde bazı deflasyonel yorumları eleştirdim: Beiser (1995).

aracılığıyla koşulsuzun bilgisini elde etme girişimidir (KrV B7, 378-88, 395). Kant koşulsuzu bir koşullar dizisini tamamlayan şey olarak anlar: Ereksel neden, çözümlemenin son birimi, koşulların nihai bir dizisidir. Kant koşulsuzun üç temel kavramına tekabül eden metafiziğe ilişkin üç esas düşünce olduğunu söyler: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük (B 395). Bu bağlamda Kant, metafiziği *Kritik*'te tenkit etmiştir. Kant'a göre, eğer akıl koşulsuzu bilmek amacıyla deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çalışırsa, zorunlu olarak pek çok türde yanılgıya düşecektir: Transendental Diyalektik'te acımasızca [ortaya koyulan] "paralojizmler," "amfiboller" ve "antinomiler"e. Bu nedenle Kant, metafiziğin, koşulsuzu saf akıl aracılığıyla bilme girişimi olarak anlaşıldığında, olanaksız olduğunu öne sürüyordu.

Metafizik bu manasıyla anlaşıldığında, tartışmanın iki yanından da hakikati görmek olanaklıdır. Geleneksel yoruma dair güçlü kanıt, Hegel'in dini amaca ve felsefenin konusuna ilişkin pek çok açıklamasından kaynaklanmaktaydı. *Differenzschrift*'te Hegel felsefenin amacının mutlağı bilmek olduğunu söyler (II, 25/93). *Ansiklopedi*'de felsefenin temel konusunun Tanrı ve yalnızca Tanrı olduğunu ifade etmiştir (VIII, 41, §1). Din felsefesi üzerine derslerde, felsefenin ve dinin bir ve aynı nesneyi paylaştığını teyit etmektedir: Mutlak ya da Tanrı (VPR I, 33/I 116). Hatta felsefeyi bir tapınma biçimi olarak tanımlayarak onu teolojiyle denk tutmaktadır; çünkü felsefe Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasına ve onun doğasının belirlenmesine adanmıştır (VPR I,3/I, 84). Felsefenin Tanrı'yı akıl aracılığıyla bilme girişimi olduğunu düşünmesi ve Tanrı'yı sonsuz ya da koşulsuz olarak anlaması nedeniyle, Hegel, felsefesinin bir metafizik, gerçekteyse genel hatlarıyla Kantçı anlamda bir metafizik olduğu sonucu çıkarılmıştır; çünkü bu, saf akıl aracılığıyla koşulsuzun bilgisini elde etme girişimiydi.

Bununla birlikte, bu açıklamalardan Hegel'in felsefesinin *tam anlamıyla* Kant'ın yasakladığı anlamda bir metafizik

olduğu sonucuna varmak yanlıştır. Kant, metafiziği *aşkın* [*transendent*] varlıklara yönelik spekülasyon, deneyim alanının ötesinde bulunan nesneler hakkında a priori bir akıl yürütme olarak görmüştür. Bu anlamda, Hegel hiçbir şekilde metafizikçi olamaz, oldukça basit ve zorlayıcı bir nedenden ötürü aşkın olanın, saf numenal ya da doğaüstü olanın varoluşunu reddeder. Eğer metafizik böyle bir alana yönelik spekülasyona dayanıyorsa, o zaman Hegel onu bir sözde-bilim olarak mahkûm eden ilk kişidir. Hegel'in sonsuz ya da koşulsuz olanı kavrayışının bütünüyle içkin olduğunu vurgulamak gerekir: Sonsuz olan sonlu dünyanın ötesinde değil, içinde varolmaktadır.

Aslında metafizik-olmayan yorumların ardında fazlasıyla hakikat payı bulunmaktadır. Bu araştırmacılar haklı olarak Hegel'in geleneksel metafiziği reddiyesini, Kant'ın Leibnizci-Wolffçu rasyonalizme yönelik eleştirisini ve felsefeye yönelik salt içkin kavrayışını vurgularlar. Öte yandan, bu noktalar Hegel'in hiçbir zaman bir metafizikçi olmadığını imlemez. Şayet Hegel, metafiziği aşkın olanın bilimi olarak reddetseydi, gene de içkin olanın bilimi olarak onun peşinden giderdi. Koşulsuzun bu dünyanın ya da bir bütün olarak dünyanın ötesinde mevcut olup olmadığı, yine koşulsuz olarak kalacaktır. Hegel'e göre geleneksel metafiziğin sorunu sonsuz olanı bilme girişimi değil, sıradan deneyimin sonlu dünyasını aşan bir şey olarak sonsuz olanı *yanlış yorumlayışıydı*. Aslında çarpıcı olan şudur: Hegel eski rasyonalizmi takdir etmiştir, çünkü tam da bu rasyonalizm düşünmenin kendinde gerçekliği kavrayabileceğini varsaymış ve bu açıdan bakıldığında Hegel bu rasyonalizmin Kant'ın eleştirel felsefesinden daha yüksek bir noktada durduğunu savunmuştur (EPW §28).

Metafizik-olmayan yorumla ilgili ana problem onun bize yanlış bir ikilem sunmasıdır: Ya Hegel dogmatik bir metafizikçidir ya da aslında bir metafizikçi bile değildir. Bu ikilemin altında yatan temel varsayım aşkın varlıkların spekü-

lasyonu olarak sınırlı bir metafizik mefhumudur. Ne var ki Hegel'in bu metafizik mefhumunu paylaşmadığını ve sadece bu ikilemden kaçınmak istediğini anlamanın önemi ilk sıradadır. O, Kant-sonrası çağda metafizik için yeni mantıki bir temel [rationale] ortaya koyma ihtiyacının şiddetle farkındaydı. Metafizik için eleştirel bir temel sağlamak Kant'ın bilgi eleştirisinin taleplerini karşılayacak bir yöntem üzerinde bunu temellendirmek, onun felsefi kariyerinin merkezinde olan bir sorundu. Bu yöntem altıncı bölümde inceleyeceğimiz Hegel'in ünlü diyalektiğidir.

Hegel metafiziğinin hassas durumu söz konusu olduğunda, enflasyonel ve deflasyonel ya da aşırı ve indirgemeci okumalar arasındaki bir orta yolda, eş deyişle bir ince çizgi üzerinde yürümek elzemdir. Enflasyonel veya abartılı okumalar mutlağı üstün bir varlığa dönüştürürken, deflasyonel ya da indirgemeci okumalar onu, sadece tikel şeyler hakkındaki soyut ya da sofuca konuşmaya indirgerler. Enflasyonel okuma Hegel'i soyut varlıkların varoluşuna inanan bir Platoncu yaparken; deflasyonel okuma onu evrensel her şeyi tikel olana indirgeyen bir adcıya dönüştürür. Hiçbir okumanın doğru olmadığı bizzat Hegel tarafından vurgulanan temel bir ayrımdan bellidir; yorumcular sıklıkla göz ardı etse de, bu onun tüm felsefesi için temel nitelikte bir ayrımdır (VG 37, 81, 87/34, 69, 74). Bu açıklama sırasına göre ilk olan ile varlık sırasına göre ilk olan arasındaki eski Aristotelesçi ayrımdır.[4] Hegel'e göre, tümel olan, açıklama sırasına göre ilktir; tikel olan ise varoluş sırasına göre ilktir. Tümel, açıklama sırasına göre ilktir, çünkü bir şeyin ne olduğunu belirlemek için tümelleri o şeye yüklemek gerekmektedir; bir şeyin öz ya da doğasını her biri tümel olan nitelikleri aracılığıyla tanımlarız. Bunun yanında tikel, varoluş sırasına göre ilktir, çünkü varolmak belirli, tekil bir şey olmaktır. Bu nedenle tümelin tikel olandan önce geldiğini söylemek tümelin

---

[4] Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 5. Kitap, 11, 1018b, 30-6; IX. Kitap, 8, 1050a, 3-20.

tikele göre zamanda önceleyen bir neden olduğu anlamına gelmez; tersine, onun sadece şeyin amacı ya da nedeni olduğu anlamına gelir. Böyle neden ya da amaç, şeyden önce var olmaz, fakat onun vasıtasıyla, şeyin eksiksiz ve tam gelişimi aracılığıyla kendini somutlaştırarak vücuda gelir.

Bu can alıcı ayrım Hegel'in metafiziğinin enflasyonel ve deflasyonel okumaları arasındaki orta yolu oluşturur. Her iki okuma bu ayrımı birbirine karıştırmaktadır. Enflasyonel okumalar mantıksal önceliğin de ontolojik önceliği içerdiğini iddia eder ve böylece onlar düşünceyi, maddi ve tarihsel dünyada vücut bulmadan önce, kendinde *varoluyor*muş gibi gerçek olarak kabul ederler [hypostasize]. Fakat bu, tümelin tikelden ayrı ve ondan önce varolabileceğini, Hegel'in açıkça ve kat'i suretle reddettiği bir öğretiyi dile dökmek anlamına geliyordu (VG 85/72; EPW §24A, VIII, 82). Deflasyonel okumalar şunu ileri sürerler: Hegel'in ontolojik önceliğe yönelik ısrarı, sanki ide, içinde var olduğu tikel şeylerin toplamından başka bir şey değilmiş gibi onu mantıksal önceliği yadsımaya yöneltmiştir. İlk okuma Hegel'i tümelin tarihsel ve doğal dünyanın ötesinde varolduğunu düşünen bir Platoncuya; ikinci okumaysa, Tümellerin anlamlarının bütünüyle onların gönderme yaptıkları bireyler açısından açıklanabileceğini düşünen bir adcıya dönüştürür. Ancak Hegel her şeyden önce bir Aristotelesçidir: tümellerin anlamlarının şeylere indirgenebilir olmasa bile, sadece onlarda varolduğunu düşünmektedir.

Altıncı bölümde Hegel metafiziğine yönelik sorunu tekrar inceleyeceğiz, bu sorun sonuç olarak dinin kendi düşüncesindeki rolü üzerinde duracaktır.

MUTLAK NEDİR?

Hegel metafiziği genellikle *mutlak idealizm* ifadesiyle özetlenip tanımlanır. Ancak, çarpıcı olan, Hegel'in bu kavramı nadiren kullanmasıdır. Bu yalnızca soyut sloganlardan ve

deyişlerden genel hoşnutsuzluğuyla uyumludur. Hegel, anlaşılır biçimde, felsefesinin tek bir ifadeye indirgenmesinden korkuyordu. Felsefi bir terimin sadece sistematik bir bağlamda belirli bir anlama sahip olduğunu ve bunun dışında söz konusu terimin keyfi ilişkilere yönelik herhangi bir amacının olmadığını savunuyordu. "Mutlak idealizm" ifadesi sadece 19. yüzyılın ikinci yarısında, İngiliz ve Amerikan idealistlerini tanımlamak için kullanıldığında revaçtaydı.

Öte yandan terimin anakronik olduğu ya da yanlış olduğu sonucuna varmak hata olacaktır. Söz konusu terim 1790'ların sonuna dek genel olarak tedavüldeydi; görünüşe göre, bu terimi ilk kullanan Friedrich Schlegel'di.[5] Daha sonra kendi tutumunu tanımlamak amacıyla onu birçok kez kullanan Schelling tarafından benimsenmiştir.[6] Schelling'in söz konusu terimi Hegel'le birlikte yazdıkları eserlerde kullanması ve bu kullanım Hegel ve Schelling'in tam da 1800'lü yılların başında savundukları felsefeyi göstermesi bakımından gerçekten dikkate değerdir. Genel tabirlerden bütünüyle hoşnutsuz olmasıyla ilgili olarak, Hegel terimi bizzat inkâr etmedi. Öğrencilerin tuttuğu ders notlarına göre, kendi tutumunu ifade etmek için bu terimi üç kez kullanmıştı.[7] Kendi yayımladığı eserde bazen "idealizm" terimini felsefesini *kabaca* tanımlamak için kullanmıştır.[8]

"Mutlak idealizm"in ne yanlış ne de anakronik olduğunu düşünürsek, bu ne anlama gelmektedir? İlk olarak "Mutlak"

---

5 Bkz. Friedrich Schlegel, *Felsefi Gelişim Yılları* [*Philosophische Lehrjahre*], KA XVIII, 33 (no. 151), 65 (no. 449), 80 (no. 606), 85 (no. 658), 90 (no. 736), 282 (no. 1046), 396 (no. 908).

6 Bkz. Schelling, *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie, Sämtliche Werke* IV, 404; 'Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt', *Sämtliche Werke* V, 112; *'Zusatz zur Einleitung' to the Ideen zu einer Philosophie der Natur, Sämtliche Werke* II, 67, 68; ve Bruno, Sämtliche *Werke* IV, 257, 322. İlk iki eser Hegel'le birlikte yazılmıştır.

7 EPW §45E, §160Z ve §337Z.

8 Bkz. WL I, 145; ve *GuW*, W II, 302-3/68.

sıfatıyla işe koyulmamız gerekir. Mutlak idealizm en başta mutlağa ilişkin bir idealizmdir. Peki mutlak nedir? 19. yüzyılın bütünü itibariyle çoğu kez yankılanan bu ifade, bizim için anlamını neredeyse bütünüyle yitirmiştir.

"Mutlak" (*das Absolute*) Hegel'in, felsefenin esas meselesi için kullandığı teknik terimidir. Hegel *Differenzschrift*'te felsefenin görevinin mutlağı bilmek olduğunu yazar (II, 25/93). Öyle görünüyor ki o, "Tanrı"yı [mutlağın] eşanlamlısı olarak ya da daha yaygın dini bir ifadeyle, mutlakla aynı kabul eder.[9] Söz gelimi, din felsefesi üzerine derslerde felsefe ve dinin bir ve aynı nesneyi, mutlak ya da Tanrı'yı konu edindiğini belirtir (VPR I, 33/I, 116). Sahip olduğu öneme rağmen, mutlakla neyi kastettiğini açıklama konusunda, tuhaf bir şekilde, pek de yardımcı olmaz. *Mantık*'ının mutlağa ilişkin bir takım tanımlardan başka bir şey olmadığını söylese de (WL I, 59), hiçbir zaman bu terimin sade ve kullanışlı bir tanımını, bu tanımların neyin tanımları olduğu yönünde başlangıç niteliğinde bir açıklamayı ortaya koymamıştır.

Neyse ki Hegel'in bazı selefleri ve çağdaşları onun kullanım bağlamını belirleyen tanımlar ortaya koymuşlardır. Kant'a göre "mutlak" terimi bütünüyle muğlaktır (KrV B 380-1). Bir yandan, "*kendinde* ve dolayısıyla *içsel olarak* ele alınan," böylelikle de diğer şeylerle ilişkilerinden ayrı olan bir şey konusunda neyin geçerli olduğunu gösterir; öte yandan, her yönüyle ya da her ilişki bakımından bir şeyin doğruluğuna işaret eder. Hegel'in kullanımı her iki anlamı birleştirdiği için dikkate değerdir: Kendinde ya da içsel olarak etraflıca ele alındığında, mutlağı kendi içindeki bütün ilişkileri *kapsar*.

---

9 Hegel terimleri genelde aynı anlama geliyorlarmış gibi kullanır. Örneğin bkz. *Ansiklopedi* §12 ve §194E. 1824 yılındaki din felsefesi üzerine derslerde Tanrının ve mutlağın aynı içeriğe sahip olduğunu ya da mantıki anlamı taşıdığını, fakat Tanrının, kendi öz-farkındalığına ulaşan mutlağın daha açık bir çağrışımını içerdiğini açıklar (VPR I, 35-6/I, 118-19). Hegel genellikle 'Tanrı'yı din felsefesi bağlamında kullanır.

Öteki tanım, Hegel'in bir zamanlar mesai arkadaşı olan Schelling tarafından ortaya konulur. Schelling'e göre, mutlak "kendinde ve kendi aracılığıyla olan"dır ya da "varoluşu başka bir şey tarafından belirlenmeyen"dir.[10] Dolayısıyla Schelling bazen mutlağa "kendinde" (*das An-sich*) der. Schelling'in ifadesi Spinoza'nın *Ethica*'daki töz tanımını çağrıştırmaktadır: "Kendinde olan ve kendi aracılığıyla kavranan; başka bir deyişle, kavramı başka bir kavramdan bağımsız olarak oluşturulabilen" (*E* I, T 7). Spinoza'yla olan benzerlik tesadüf değildir, çünkü Jena yıllarında Schelling âdeta Spinoza kılığına bürünmüştür. Spinoza'nın töz tanımına yönelik iması kendi mutlağını "töz" (*die Substanz*) olarak adlandırdığında çok daha belirgin hâle gelir.[11]

Hegel'in, Schelling'in tanımını paylaşması ve onun da mutlağı Spinozacı terimlerle anlaması konusunda pek az şüphe vardır. Elbette, Hegel Spinoza'nın mutlak kavramını acımasızca eleştirmiş (bkz s. 127-32) ve Jena yıllarında bile bu fikir ayrılıkları zaten oluşmaya başlamıştır. Hegel, Spinoza'nın töz tanımını tüm felsefe için *başlangıç noktası* ya da felsefenin *temeli* olarak görmüştür. Dolayısıyla *Differenzschrift*'te Hegel kimi zaman mutlaktan töz olarak bahseder (II, 10, 49/80, 116) ve *Felsefe Tarihi*'nde şöyle der: Kişi felsefe yapmaya başlamadan önce ilkin Spinoza'nın tözünün eterinde yıkanmalıdır (XX 165; III, 257).

Tözü metafiziğin temel nesnesi yapmakla, Schelling ve Hegel, onlardan önce Spinoza'nın yaptığı gibi Aristotelesçi geleneğe dönüş yapıyordu.[12] Aristoteles *Metafizik*'te tözü ilk

---

[10] Bkz. Schelling'in *System der gesammten Philosophie, Sämtliche Werke* VI, 148, §7.

[11] A.g.e., VI, 198, §41.

[12] Hegel'in felsefesinin klasik anlamda bir metafizik olduğu Heidegger tarafından "Hegel'in Deneyim Kavramı"nda vurgulanmıştır (1972). Heidegger'e göre, Hegel'in felsefi kavrayışı bütünüyle Aristoteles geleneği içindedir. Felsefenin amacı varlığı varlık olarak temaşa etmektir ya da böylesi ya da kendinde mevcut olanı kavramaktır (*das Anwesende in seinem Anwesen*). Heidegger'in yorumunun temeli

felsefenin temel nesnesi yapmıştı. Aristoteles, "ilk ilkelerin bilimi"ni varlık olarak varlığın araştırılması biçiminde tanımlamıştı; daha anlaşılır biçimde ifade edersek, birincil/temel anlamda var olan, diğer bütün şeylerin var olmak için kendilerine bağlı olduğu şeylerin araştırılması olarak tanımlamıştır. Yalnızca töz diğer tüm varlık biçimlerinin temeli olduğundan, ilk felsefe öncelikle bir töz teorisi olmalıdır.[13]

Hegel, mutlak ya da Tanrı'nın, felsefenin amacı ya da temel konusu olduğunu söylese de, felsefenin Tanrı ya da mutlağın varlığını kanıtlayarak başlaması gerektiğini düşünmez, kaldı ki onun varlığını gerektirdiğini [önceden] varsaysın. Bilindiği üzere mutlağın felsefe yapmanın *başlangıç noktası* değil *sonucu* olduğunda ısrar eder (PG 21/§20). Ancak soruşturmanın *ardından*, filozof nesnesinin başından beri mutlak ya da Tanrı olduğunu anlar. Bu bağlamda Hegel'in metafiziği, başlangıçtan beri Tanrı'yı ana konusu yapan geleneksel teolojiden ayrılır.

O zaman felsefe neyle başlayacaktır? Tüm metafiziğin ardında yatan temel, basit bir soruyla başlar: Kendinde gerçeklik nedir? Başka şeylerle ilişkisinden bağımsız olarak şeyin kendisi nedir? Hem *Fenomenoloji*'de hem de *Mantık*'ta Hegel bu soruyla başlar. *Fenomenoloji* bilinç nesnesinin, kendinde nesnenin (*das An-sich* ya da *Ansichselbstsein*) ne olduğunu sorduğunda başlar; gelişiminin tüm aşamaları bu soruya verilen, giderek daha belirgin ve somut hâle gelen cevaplar olarak anlaşılabilir. *Mantık* da saf varlık (*reines Seyn*) kavramı, bizim ona yüklediğimiz belirlenimlerden bağımsız olarak varlıkla başlar. Hegel'e göre bu, tözün, kendinde ger-

---

hâlihazırda *Varlık ve Zaman*'da özetlenmişti (1972), s. 171. Heidegger, Hegel'i haklı olarak Aristotelesçi gelenek içine yerleştirse de, Hegel'in deneyim kavramını Aristotelesçi anlamda sezgi ya da temaşaya benzetmek konusunda çuvallar. Bu entelektüel görüyü Hegel'e atfetmek olacaktır. Heidegger'in benzer bir eleştirisi için bkz. Adorno (1969), s. 45-8, 69.

[13] Aristoteles, *Metafizik*, III. Kitap, 2, 996b14; IV. Kitap, 1, 1003a18-24; IV. Kitap, 2, 1003b17-21; Book VII, 1, 1028b3-4.

çekliğin, onu başka bir şeye bağlayan belli belirlenimlerden bağımsız olarak gerçekliğin başka bir formülasyonudur. Aslında Hegel mantığının *Ansiklopedi* versiyonunda saf varlığın Spinoza'nın tözünün yerinde bir tavsifi olduğu konusunda açıktır (§86; VIII, 183).

Felsefenin yöntemine ilişkin bu açıklama ilkin Schelling ve Hegel tarafından Jena yıllarında geliştirmiştir. Onlar bir şeyi kendinde, başka şeylerle ilişkisinden bağımsız olarak bilmenin aklın görevi olduğunu savunuyordu.[14] Akıl herhangi bir şeyi bütün bir dünyaymış ve sanki onun dışında hiçbir şey yokmuş gibi kavramalıdır.[15] Bu şu anlama gelir: Akıl, şeyden niteliklerini ya da kendine özgü biçimini, bütün öteki şeylerden kendini farklılaştıran belirlenimleri ayırmalıdır; çünkü bu nitelikler ya da belirlenimler onun diğer şeylerle ilişkisini oluşturur. Şeyi diğerlerinden ayıran tüm nitelikleri ondan çekip aldığımızda, içindeki evrenin bütününü görürüz, zira bütün şeyler ayırıcı nitelikleri olmaksızın aynıdır. Schelling ve Hegel bir kendinde şeyi ayırt edici niteliklerinden soyutlayarak inceleme yöntemini inşa olarak isimlendirmiştir. Hegel daha sonra bu yöntemi terk etse de, yine de onun temel görevine, şeyin kendisini kavramaya bağlı kalmıştır.

ÖZNE-NESNE ÖZDEŞLİĞİ

Mutlağın ne anlama geldiğini inceledik, şimdi mutlak idealizmin temel konusu hakkında daha net fikir sahibiyiz. Fakat yine de öğretinin kendisi hakkında hiçbir fikrimiz yok. Ne yazık ki Hegel bu konuda da pek yardımcı olmaz. mut-

---

[14] Schelling, *Darstellung meines Systems, Sämtliche Werke* IV, 115, §1. Cf. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, Werke* VII, 181, §199.

[15] Bkz. Schelling ve Hegel'in ortak eseri *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, Schelling, Sämtliche Werke* IV içinde, 393-4.

lağın anlamının temel nitelikte bir açıklamasını ya da söz konusu ifadenin işe yarar bir tanımını vermemiştir. Hegel, onu kullandığı birkaç yerde, genel yerleşik bir anlamı peşinen varsayar.

Önemli bir ipucu, Hegel'le işbirliği boyunca terimi açıkça iki kez tanımlayan Schelling tarafından önerilmiştir. Schelling'e göre mutlak idealizm ideal ve gerçeğin, öznel ve nesnel olanın mutlak içinde bir ve aynı olduğu öğretidir.[16] Başka bir deyişle bu, mutlağın özne-nesne özdeşliğinden oluştuğu öğretisidir. Hegel'in daha Jena yıllarında mutlağın doğası hususunda Schelling'den önemli ölçüde ayrıldığını düşünürsek, bu hâliyle Schelling'in tanımı Hegel'in kendi tanımı olarak kabul edilemez. *Differenzschrift*'i yazdığı erken dönemde mutlağın sadece özne-nesne özdeşliği değil, aynı zamanda özne-nesne özdeşliği ile özne-nesne özdeşsizliğinin bir özdeşliği olduğunu belirtmiştir (II, 96/156). Ne var ki Schelling'in tanımını bütünüyle göz ardı etmek bir hata olurdu; zira Hegel, Schelling'le birlikte özne-nesne özdeşliğinin mutlağın önemli bir momenti olduğu konusunda aynı fikri paylaşmaktadır; üstelik *Differenzschrift*'in "Önsöz"ünde özne-nesne özdeşliği ilkesinin 'otantik idealizm'in tam da ruhunu yansıttığını açıkça söyler (II, 9-10/79-80). Aslında Hegel'in *Differenzschrift*'te amacı Kant'ın ve Fichte'nin yorumuna karşı Schelling'in yorumunu savunmaktı.

Demek ki Hegel'in mutlak idealizminin manasını anlayabilmek için, Schelling ve Hegel'in "özne-nesne özdeşliği ilkesi"yle neyi kastettiğini belirlememiz gerekmektedir. Halbuki görünüşe bakılırsa biz, belirsiz olanı daha da belirsizleştirerek bir sloganı diğeriyle değiştirdik; çünkü özne-nesne özdeşliği ilkesi, Alman İdealizminin bütünü dikkate alındığında, en çetrefilli ve anlaşılması en zor konulardan biridir. İlkenin tek bir anlamı yoktur, çünkü onun eksiksiz anlamı, içinde bulunduğu kendine özgü bağlama tabidir. Bu neden-

---

[16] Bkz. 'Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt', *Sämtliche Werke* V, 112; ve Ideen, *Werke* II, 717.

le, Hegel'in bu ilkeye yönelik anlayışını çağdaşlarınınkinden ayırmak konusunda oldukça dikkatli olmalıyız.

Onun kastettiği anlama yönelik bariz bir ipucu, *Differenzschrift*'in "Önsöz"ünden gelmektedir; bu "Önsöz"de Hegel, Kant'ın kategorilerin transendental dedüksiyonunda özne-nesne özdeşliği ilkesini ortaya koyduğunu açıklamaktadır.[17] "Kategorilerin dedüksiyonu ilkesi"nde Hegel, "Kant'ın felsefesinin otantik idealizm olduğu..."nu yazar (II, 9/79). Burada Hegel, Kant'ın sadece temsillerin farkında olabilirsek onlara sahip olabileceğimizi açıklayan tamalgının birliği ilkesine işaret etmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant bu ilkeyi "transendental dedüksiyon"un, başka bir deyişle kategorilerin (dünyayı kendileri aracılığıyla anladığımız en temel kavramların) deneyime uygulanması gerektiğini gösterme girişiminin temeli olarak koyutlamıştır. Kant'ın dedüksiyonunda bu ilkenin asıl rolü, bizi şimdi pek ilgilendirmeyen, bitmez tükenmez bir tartışmanın konusuydu. Hegel'in özne-nesne özdeşliği kavramının Kant'ın ilkesine göre anlaşılıp anlaşılmayacağı önemli bir sorundur. Burada dikkat çekici olan, Fichte'nin, Kant'ın ilkesinde içerilen ben-bilgisine ilişkin fiili tanımlamak için "özne-nesne özdeşliği" terimini kullanmasıdır. Aynı terimi kullanması nedeniyle, görünüşe göre Hegel'de de bu ilkenin Kantçı bir yorumu mevcuttur.

Bununla birlikte, bu kelime benzerliğinin neden olduğu yanlış anlamadan kaçınmak önemlidir. Başlangıçtaki inandırıcılığına rağmen, Kantçı yorum daha derin bir incelemeye karşı koyamaz. Hegel, *Differenzschrift*'te Kant'ın dedüksiyonundan övgüyle söz ettikten hemen sonra, onun özne-nesne özdeşliği ilkesini eksik biçimde anladığını açıkça ifade eder. Kant'ın yorumundan şöyle yakınır: "... [Bu] yorum özne-nesne özdeşliğini ilkesini böyle ikincil bir düzlemde kavrar" (II, 10/81). *Differenzschrift* boyunca Hegel, Kant'ın tamalgının birliği ilkesini eleştirir; çünkü bu ilke salt formel ve özneldir: *Formeldir*, çünkü tasarımların içe-

---

[17] Şöyle ki (1989), s. 16-41.

riğinden bağımsız olarak sadece onların öz-farkındalığıdır: *Özneldir*, çünkü özdeşlik sadece öznede gerçekleşir, öz-farkındalığından başka hiçbir şeye karşılık gelmez. Hegel, Kant'ı aklın *öznel* bir kavramını kullanmakla suçlar; buna göre akıl, öznenin etkinliği aracılığıyla dünya üzerine yüklenen bir şey olmakla birlikte, bu etkinlik öncesinde dünya bilinemeyen kendinde-şeydir.

Ayrıca özne-nesne özdeşliği ilkesinin Kantçı okuması Schelling ve Hegel'in Jena yazılarında söz konusu olan bu konudaki açık eleştirilerini göz ardı eder. Schelling ve Hegel, özne-nesne özdeşliği ilkesinin Kantçı-Fichteci okumasının, zihnimizin sadece dolaysız içeriklerini bileceğimizi savunan solipsizmle sonlanacağını iddia etmektedir.[18] Transendental özne sadece yarattığı şeyi bildiğinden, kendi bilincinin döngüsü içinde kapana kısılmıştır; bu özne bütün dünyayı yaratamayacağı için, onun dışındaki gerçeklik bilinemeyen kendinde-şey olacaktır. Bu nedenle, Jena yılları boyunca Schelling ve Hegel, özne-nesne özdeşliği ilkesinin Kantçı yorumunu benimsemek yerine reddetmektedirler.

Hegel'in özne-nesne özdeşliği ilkesine yönelik okumasının prototipi Kantçı-Fichteci gelenekten değil, bu geleneğin antitezinden, Spinozacılıktan kaynaklanmıştır. 1801 yılı civarında, Schelling ve Hegel için özne-nesne özdeşliği ilkesi, özünde onların monizminin bir açıklaması olarak işlev görmüştür. İster Kantçı, ister Fichteci isterse de kartezyen olsun, dualizmin tüm biçimlerine karşı bir protesto açıklaması olarak hizmet etmiştir. Kant, Fichte ve Jacobi dualizmi yeniden getirdiklerinde, Schelling ve Hegel, [bu] dualizmin üstesinden nasıl gelinebileceğini gösteren monizminden ötürü Spinoza'ya fevkalade hayrandılar. Spinoza'ya sadık kalmak gerekirse, özne-nesne özdeşliği ilkesi esas itibariyle

---

[18] Birlikte yazılan yazıların argümanıdır: *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie, Schelling, Werke* IV içinde, 353-61, ve 'Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt', *Schelling, Werke* V içinde, 108-15.

şu anlama gelir: Öznel ile nesnel, zihinsel ile empirik, ideal ile gerçek –karşıtlığı formüle edilse de– ayrı tözler değil, fakat açıkça bir ve aynı tözün farklı görünümleri, nitelikleri ya da yüklemleridir. İlke dolaysız olarak sadece tek bir tözün var olduğu ve diğer her şeyin onun ya bir tarzı ya da bir yüklemi olduğu Spinozacı önermeden kaynaklanmaktadır.[19] Eğer durum buysa, o zaman öznel ve nesnel olan iki şey söz konusu olamaz; bunun yerine onlar, bir ve aynı şeyin sadece tarzları ya da yüklemleri olmalıdırlar.

Bu terimi hiçbir zaman kullanmasa da, Spinoza bizzat özne-nesne özdeşliği diye bir şeyi geliştirmişti. *Ethica*'nın ikinci bölümünde zihinsel ve bedensel olanın kabaca bir ve aynı tözün farklı yüklemleri olduğunu iddia etmişti.[20] Spinoza şöyle yazar: İdelerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla bir ve aynıdır; çünkü hem zihinsel hem de bedensel olan, sonuç olarak sadece bir ve aynı şeyin farklı görünümleridir. Hegel'in özne-nesne özdeşliğine bu Spinozacı anlamı vermek istediğinden şüphe yoktur. O, *Differenzschrift*'te iki defa Spinoza'nın önermelerine onaylarcasına işaret eder (II, 10, 106/80, 166).

Fakat görünen o ki burada yine, sadece *obscurum per obscurius*• bir açıklama sunuyoruz; zira Spinoza'nın öğretisi, felsefesi içine nüfuz edilmesi en zor öğretilerden biridir. Onun zorluğu büyük ölçüde Spinoza'nın töze ilişkin iki anlama gelen, ünlü tanımından gelmektedir: "Zihnin tözün özünü kuruyormuş gibi kavradığı şey"[21]•• Tanım, belirsizlik şaheseridir. Yüklemler özü itibariyle öznel midir, kabaca zihnin kavradığı, açıkladığı ya da tözü anladığı çeşitli biçimler mi-

---

19 Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, 15, 25. Önermeler [props].

20 A.g.e., II. Bölüm, 1-7. Önermeler [Props].

• "Karanlığa daha karanlıkla, bilinmeyene daha bilinmeyenle" şeklinde devam eden bir deyim –çn.

21 *Ethica*, I. Bölüm, IV. tanım, Latincesi daha açık değildir: '*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*'

•• Latince *tanquam* bağlacı İngilizceye *as* olarak çevrilmiştir –çn.

dir? Yoksa tözün nesnel, muhtelif tezahürleri, görünüşleri ya da biçimleri midir? Yahut her ikisi midir?

Neyse ki Spinoza'nın öğretisinin tam olarak ne anlama geldiğini irdelemek durumunda değiliz. Şimdi önümüzde duran tek soru, Hegel'in bunu nasıl anladığı ya da ona nasıl bir anlam verdiğidir. *Differenzschrift*'te Hegel, Spinoza'nın İlkesine tam olarak nasıl bir anlam yüklediğini açıklar. Öznel ile nesnel arasındaki farkın sadece ideal değil, aynı zamanda gerçek olması, eş deyişle sadece perspektifte değil, aynı zamanda nesnenin kendisinde de bir olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu öznel ve nesnelin mutlağın farklı görünümleri, somutlaşmaları ya da tezahürleri olduğu anlamına gelir. Birçok kez Hegel, felsefenin olağan deneyim söz konusu olduğunda öznel ile nesnel arasındaki ayrımı açıklaması gerektiğini vurgular. Öznenin nesneden farklı olması –nesnenin verili olup benim isteğimden ve hayal gücümden bağımsız temsiller üretmesi– olağan deneyimin bir olgusudur. Felsefe bir yanılsama olarak bu görünüşü reddetmemeli, fakat bunu açıklamalı ve onun zorunluluğunu ortaya koymalıdır.[22] Tam olarak bu nedenlerden ötürüdür ki Hegel mutlağın sadece özdeşlik olmadığını, aynı zamanda özdeşliğin ve özdeş-olmayanın özdeşliği olduğunu iddia etmekle Schelling'den ayrılmaktadır.

Eğer felsefe olağan deneyimde özne ile nesne arasındaki karşıtlığı açıklayacaksa, o zaman içinde özne ile nesnenin aynı olduğu tek bir tümel tözün kendini nasıl böldüğünü ve özne ile nesne arasındaki ayrımı nasıl meydana getirdiğini bir şekilde göstermelidir. Filozof doğası itibariyle zor bir görevle karşılaşır: O hem özne-nesne dualizminin üstesinden gelmeli hem de [bu dualizmin] zorunluluğunu açıklamalıdır. Hegel'e göre, Spinoza'nın başarısızlığı sonluluğun kökenini tam olarak açıklayamamış olmasıdır.[23] Daha sonra, Hegel'in sonluluğun ve özne-nesne özdeşliğinin dualizmini nasıl açıklamaya çalıştığını ele alacağız (bkz. s. 128-32).

---

[22] Hegel, *Werke II*, 52, 96/119, 156.

[23] Bkz. GuW, *Werke* II, 345-8/107-9.

"İDEALİZM"İN ANLAMI

Şimdi Hegel'in mutlak idealizminin özünde monistik bir öğreti olduğunu gördük. Ne var ki bunun iki farklı anlama geldiğinin farkında olmak önemlidir. İlki, *dualist-karşıtı* anlamdır: Öznel ile nesnel, ideal ile gerçek, zihinsel ile bedensel arasında söz konusu olan tözsel bir ayrımı reddeder ve bunun yerine onların bir ve aynı tözün farklı yüklemleri ya da görünümleri olduğunu ileri sürer. İkincisi *çoğulculuk-karşıtı* anlamdır: Pek çok tözün mevcut olduğunu reddeder ve bunun yerine sadece tek bir tözün olduğunu söyler. Dualist-karşıtı anlam çoğulculuk-karşıtı anlamı imlemek zorunda değildir; çünkü öznel ve nesnel olan, tek bir tözün görünümleri olsa da, böyle pek çok tözün mevcut olması hâlâ olanaklıdır. Öte yandan Schelling ve Hegel monizmin daha güçlü bir biçimini ortaya koyarlar. Onlar Spinoza'nın argümanını desteklemişlerdir; bu argümana göre bağımsız bir öze sahip olan yalnızca tek bir varlık olabilirdi. Eğer iki töz mevcut olsaydı, o zaman birbirleriyle ilişkili olarak anlaşılmak, en azından birinin özü itibariyle öteki ol*ma*dığı negatif bir anlamda kavranmak durumunda kalınırdı; bu durumda her iki töz de bağımlı bir öze sahip olurdu.

Öyleyse bu radikal monistik öğretinin idealizmle nasıl bir ilişkisi vardır? Cevap pek açık değildir, çünkü *prima facie* [ilk bakışta] monizm ile idealizm arasında, eski Platoncu ya da modern Berkeleyci anlamda zorunlu bir ilişki yoktur. Buna karşın, Spinoza ve Schopenhauer gibi bazı monistler idealist değildirler.

Hegel mutlak idealizmin, "tümel, tanrısal ide"nin görünüşleri olduğunu belirtir (EPW §24E). Bunu, Platoncu idealizmin bir biçimi olarak, idenin Platon'un formu (*eidos*u) ya da arketipiymiş gibi okumak cazip gelebilir. Mutlak idealizm bu durumda idealistik monizmin ya da monistik idealizmin bir biçimi olurdu, buna göre her şey tek bir mutlak idenin görünüşüydü. Böylece Hegel, Spinoza gibi her şeyin tek bir tümel tö-

zün yüklemi ya da tarzı olduğunu söylediğinde, Platon gibi tek bir tümel idenin görünüşü ya da tezahürü olduğunu da söyler.

Bu okuma Hegel'in söylemek istediği şeye yakındır, fakat yeterince değil; zira Hegel ideyi Aristoteles'in biçimsel-ereksel nedeniyle değil, Platon'un arketipiyle özdeşleştirmiştir. Hegel Platon'u değil, Aristoteles'i mutlak idealizmin asıl kurucusu olarak görmüştür: "Aristoteles Platon'u spekülatif derinlik bakımından aşmıştır, çünkü o sağlam temellendirilmiş spekülasyonu [ya da] idealizmi..." biliyordu (XIX, 133/II, 119). Aristoteles'in Platon eleştirisi ardından Hegel tümellerin tümeller olarak var olmadığını fakat sadece *en re* [şeyde], tikel şeylerde var olacağını düşünüyordu.[24] Şeylerde içkin olan formlar, somut tümeller olarak tümeller Aristoteles'in dilinde şeylerin *biçimsel-ereksel* nedenleridir. Biçimsel neden şeyin doğasına ya da özüne, o şeyi o şey yapan şeye dayanmaktadır; ereksel neden nesnenin gerçekleştirmeye çalıştığı, gelişiminin hedefi olan erektir. Nedenselliğin iki anlamı, Hegel'de Aristoteles'te olduğu gibi birleştirilir; çünkü bir şeyin ereği, özünü gerçekleştirmek ya da içkin formunu geliştirmektir. Kant gibi Hegel de biçimsel-ereksel nedene bir şeyin "kavram"ı (*Begriff*) adını verir.[25]

Hegel'in Aristotelesçi ide kavramını aklımızda tutarsak, bu durumda onun idealizmi özünde teleolojik bir anlama sahip olur. Her şeyin idenin bir görünüşü olduğunu söylemek, [her şeyin] mutlak ideyi gerçekleştirmeye çalıştığını ya da mutlak ide olan bir erek adına hareket ettiğini söylemekle birdir. Bu, Hegel'in Spinoza'nın monizmini Aristotelesçi bir şekilde dönüştürmesiydi: Tekil tümel töz şimdi tekil mutlak ideye, tüm şeylerin biçimsel-ereksel nedenine dönüşmüştür. Bu, teleolojiyi pek sevmediğinden olsa gerek Spinoza'yı mezarında ters döndürürdü.

---

[24] Örneğin bkz. EPW §24E'daki ve VG 85/72'deki Hegel'in açıklamaları.

[25] KU V, 192.

* İngilizcedeki *develop* ve Almancadaki *Entwicklung* "gelişme" derken, düz anlamıyla bir zarfın açılması [*de-envelop*] gibi bir durumu ifade ederler, burada içkin formu geliştirmek derken, içinde var olan formu dışavurmak da kastedilir –çn.

Hegel'in mutlak idealizminin bu teleolojik boyutu, dünya tarihi üzerine derslerine girişte açıkça görülebilir. Burada Hegel, felsefenin temel tezinin aklın dünyayı yönetmesi olduğunu açıklar; bu tezi Anaxagoras'ın eski öğretisiyle eş tutar; bu öğretiye göre, dünya "*nous*" [akıl] tarafından yönetilir (VG 28/27). Şöyle devam eder: Dünyanın akıl tarafından yönetildiğini söylemek, onun nihai bir amacı olduğunu söylemektir (VG 50/44). Bu şu anlama gelir: Zamanda akla etkiyen önceleyen nedenlerin bulunması değil yalnızca, aynı zamanda bu nedenlerin bir ereği gerçekleştirmek zorunda olması anlamında da vuku bulan her şey zorunlulukla gerçekleşir. Bu ereğin ne olduğunu daha sonra belirleyeceğiz. (s. 156-8)

Teleolojik bakış açısı, "öznel" ve "nesnel" idealizm arasındaki örtük ayrımdan açıktır.[26] Bu ayrıma göre, öznel idealist için dünyanın rasyonelliği, yasaya uygunluğu kaynağını öznenin yaratıcı etkinliğinden alır; bunun temel ilkesi, bizim sadece nesnelere ilişkin a prioriyi, onlarda yarattığımız ya da meydana getirdiğimiz şeyi bildiğimizi savunan Kant'ın öğretisidir. Öznel idealist böylece dünyanın bizim onu yarattığımız ya da meydana getirdiğimiz ölçüde akla uygun olacağını iddia eder; ve onu yaratamadığımız ya da meydana getiremediğimiz ölçüde, dünya bilinemez kendinde-şey, bir irrasyonel sayı olacaktır. Bununla birlikte nesnel idealist, dünyanın akliliğinin öznenin dünyaya yüklediği bir şey değil, nesnenin özünde var olan bir şey, onun kavramı ya da biçimsel-ereksel nedeni olduğunu iddia eder. Bu nedenle, Nesnel idealizm Hegel'in aklın dünyayı yönettiği yönündeki öğretisinin başka bir ifadesi, Hegel'in "Dünyada aklın mevcut olduğunu söylemek, 'nesnel düşünce' ifadesiyle kastedilen şeydir" diye yazdığında açıkça teyit ettiği bir denklemdir (EPW §24).

Hegel'in nesnel idealizm ve Aristotelesçi ide kavramına dair anlayışı, ideyi bir zihnin içeriği ya da niyetiymiş gibi öznellik alanıyla sınırlamadığını gösterir. Dünya tarihi üze-

---

[26] Bu ayrıma ilişkin olarak bkz. EPW §§24E1, 24A, 25, 32E, 45E.

rine derslerde aklın dünyaya hükmetmesinin öz-bilinçli bir özne ya da tin olarak anlaşılmaması gerektiğiniz birçok kez vurgulamıştır (VG 29, 37, 81/28, 34, 69). Dünyayı yöneten amaç sadece onun içkin formu ya da yapısıdır ve illaki bir failin niyetine işaret etmez.

Mutlak idealizm her şeyin idenin görünüşü olduğunu savunan bir tez olarak anlaşıldığında, realizmle, başka bir deyişle nesnenin bilinçten ayrı ve ondan önce varolduğu öğretisiyle uyumludur. İdenin görünümleri maddi nesneler olduğu gibi öz-bilinçli özneler de, aslında insanlığın gelişimi öncesinde var olan tüm doğa alanı da olabilir. Hegel *Naturphilosophie* boyunca, doğanın insan bilincinden ayrı ve ondan önce varolduğunu ve insanlığın gelişiminin doğanın organik güçlerinin daha önceki gelişimini varsaydığını ve bu güçlerden kaynaklandığını iddia eder.

Hegel'in mutlak idealizmi naturalizmle de uyumludur. Eğer naturalizm doğada bulunan her şeyin yasalara göre vuku bulduğunu iddia eden genel bir tez ise, o zaman mutlak idealizm naturalizmi onaylar; çünkü natüralizm doğada olup biten her şeyin zorunlu olarak meydana geldiğini savunur. O ayrıca doğada bulunan her şeyin *mekanik* yasalara, eş deyişle herhangi bir olayın nedeninin zamanda daha önce gerçekleşen başka bir olay olduğu yönündeki daha spesifik bir tezle de uyumludur. Hegel doğanın mekanizmini yadsımaz, çünkü onun işleyişini ereklerin gerçekleşmesinin zorunlu aracı olarak görür. Mutlak idealizm, her şeyin *sadece* mekanik yasalara göre açıklanabileceğini iddia eden bir naturalizmle de uyumludur. Dolayısıyla mutlak idealizmin gerçek antitezi ne realizm ne de naturalizmdir, fakat tek açıklama paradigması olduğunu iddia eden sınırlı ya da radikal bir mekanizmdir.

O halde Hegel'in mutlak idealizmine göre materyalizm ile idealizm arasındaki tüm tartışma yanlış anlaşılmıştır. Mutlak ide ne öznel ne de nesneldir, çünkü her ikisinin özünde eşit ölçüde var olan yapı ya da formdur. Ne özneyi nesneye,

sadece maddi bir şeymiş gibi, ne de nesneyi özneye, yalnızca bir idealmişcesine indirgeyemeyiz. Hem öznel hem de nesnel olan eşit ölçüde gerçektir ve aralarındaki karşıtlık gündelik deneyimlerimizde belirgindir; bu aslında kendini öznel ve nesnel olana bölen mutlağın kendini gerçekleştirmesinin zorunlu koşuludur (s. 128-132'de göreceğimiz gibi). Bununla birlikte bu karşıtlık mutlağın birliğinden ya da özdeşliğinden bir şey eksiltmez, çünkü o [mutlak], biçimsel ya da ereksel neden olarak, tüm şeylerin kavranabilir prensibi olarak ya öznel ya da nesnel olabilir.

Hegel mutlak idenin kendini hem öznellik hem de nesnellik alanında gerçekleştireceğini iddia etse de, içinde mutlak idealizminin öznelliğe nesnelliğin üzerindeki en yüksek mevkiyi verdiği yönünde bir anlam da hâlihazırda mevcuttur. Hegel'in Spinoza'ya yönelik temel eleştirilerinden biri, öznelliğe yeterince hakkını vermemesi ve onun doğa üzerindeki konumunu tanımamasıdır; Spinoza öznelliği tözün bir yüklemine, maddeyle aynı konumu paylaşan bir yükleme ve doğrusunu söylemek gerekirse sonsuz sayıdaki yüklemlerden sadece birine indirgemiştir. Bununla birlikte, Hegel'e göre öznellik mutlağın en yüksek tezahürü, düzenlenişi/örgütlenişi ve gelişimidir. Mutlak kendini sadece tarih alanında gerçekleştirir, bu gerçekleşmenin çoğu kültür alanında, eş deyişle sanat, din ve felsefede tam anlamıyla vuku bulur. Hegel Spinoza'nın monizminin, maddeyle başlayan, mineraller, bitkiler ve hayvanlara doğru tedrici olarak gelişen ve nihayetinde insanlığın kendisinde zirveye ulaşan doğal formlar hiyerarşisine, büyük varlık zinciri fikrine dönüştürür. Mutlak bu nedenle nesnellik alanı yerine öznellik alanında daha uygun biçimde gerçekleştirilir. Her ne kadar Mutlak öznellikten ayrı ve ondan önce *var ol*sa da, öznellik olmaksızın doğasını tam olarak *gerçekleştiremez* ya da *geliştiremez*. Doğa öznellik olmaksızın yine de var olabilirdi, ancak sağlam bir meşe ağacına hiçbir zaman dönüşemeyen bir fidana benzerdi.

Hegel'in idealizminde öznelliğin önemli rolü mutlağın hem özne hem de töz olarak kavranması gerektiği açıklamasıyla birleştirildiğinde, mutlak idealizminin oldukça popüler, fakat nihayetinde yanlış anlaşılmış okumasının ana kaynaklarından biriydi. Bu okumaya göre, Hegel'in mutlak idealizmi kozmik öznelciliğin ya da süper-öznelciliğinin [supersubjectivism] bir biçimidir. Bu özünde mutlağın tin, ilahi evrensel özne olduğunu ve bu öznenin bütün dünyayı yarattığını iddia eden bir öğretiydi. Bu yorum Hegel idealizmini, daha üst düzeyde ve metafizik bir biçimde de olsa bir çeşit öznel idealizme dönüştürür. Özne artık sonlu değildir (başka bir deyişle empirik ve bireysel) fakat sonsuzdur (eş deyişle rasyonel ve tümeldir). Bu sonsuz ben, sadece Kantçı transendental özne olamazdı ki bu özne salt formeldi; bunun yerine, tüm sınırlamaların kaldırıldığı Kantçı transendental özne, eş deyişle bireyselleştirilmeyen ve deneyimin formunun yanında içeriğini de yaratma kudretine sahip bir özne olabilirdi. Maddi dünya sonlu özneden bağımsız olarak varolmasına rağmen, sonsuz etkinliği aracılığıyla tüm doğa alanını koyutlayan sonsuz özneden ayrı var olmaz.

Bu okumayla ilgili bazı sorunlar mevcuttur. İlk olarak, Hegel transendental öznedeki sınırlamaları ortadan kaldırmamıza rağmen –kendinde-şeyi ve deneyimin verili içeriğini ortadan kaldırsak bile– geriye *öznel* idealizmin kalacağını düşünür; çünkü düşünme biçimleri sadece özne için doğrudur, dünyanın kendisi için değil (EPW §42A3, 45A). İkincisi Hegel'e göre, öznel ile nesnel arasındaki karşıtlığın mutlak ide içinde bir anlamı yoktur, böylece [mutlak] yalnızca öznel ya da nesnel olarak değerlendirilemez (EPW §24E1). Üçüncüsü Hegel mutlağın öznelliğinin yalnızca [onun] düzenlenişinin/örgütlenişinin ve gelişiminin *son aşaması* olduğunu iddia eder; o sadece sonuçtur, başlangıç değil. Başlangıçta, kendinde olarak [in itself] düşünüldüğünde mutlak, özne değil, tözdür.

İDEALİZM VE REALİZMİN SENTEZİ, ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK

Şimdiye kadar Hegel'in mutlak idealizminin bir amacının da idealizm ile naturalizm arasındaki açmazın üstesinden gelmek olduğu açıktır. Mutlak idealizm şu veya bu şekilde bu sınırlı bakış açılarının yararlı yönlerini koruyacak ve kusurlarını olumsuzlayacaktır. Her ikisi de bütünün yanlış, fakat parçalarından birinin doğru olduğu tek taraflı soyutlamalar olarak kavranmıştır. Ancak, daha kesin ifade edildiğinde bu bakış açıları neydi? Ve daha somut olarak ifade etmek gerekirse, [bu bakış açıları] nasıl sentezlenecekti?

Hegel ve 1790'ların tüm romantik kuşağı için realizm veya "dogmatizm"in bakış açısı Spinoza'nın felsefesini temsil ediyordu; idealizm ya da "eleştiri" ise Fichte'nin felsefesini yansıtmaktaydı. Fichte, bunların sadece iki olası yaklaşım olduğunu ve ikisi arasında seçim yapılmasını talep etmekteydi. Bununla birlikte, bu iki bakış açısının da kıymetini bilen Hegel ve romantik kuşak onun ultimatomunu benimsememişti. Fichte'nin idealizminin en güçlü yönü radikal özgürlük kavramı, ben'in kendini ve tüm dünyasını yaratma kudreti ve hakkıdır. Fichte'nın kendini-koyan ben kavramı –ben'in yalnızca kendisinin yaptığı şey olduğu– geleneksel düzenin tüm sınırlarını yıkmak ve yeni bir gök ve yer* yaratmak isteyen 1790'ların kuşağı için karşı konulmaz biçimde çekiciydi. Spinoza'nın naturalizminin en büyük erdemi, ilahi olanı doğanın ötesinde var olan doğaüstü bir gökte [*heaven*] değil, doğada görmesiydi. Görünen o ki Spinoza'nın naturalizmi bilimin ve inancın taleplerini tanrısal olanı doğalaştırarak ve doğal olanı tanrısallaştırarak uzlaştırmıştır. Her iki yaklaşımın güçlü yönleri göz önüne alındığında, Fichte'nin özgürlük anlayışı ile Spinoza'nın naturalizmini birleştirmek tüm romantik kuşağın idealiydi.

---

* Burada Tekvin'in ilk cümlesine atıf vardır: Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. In principio creavit Deus *caelum* et *terram* –çn.

Ne var ki bu ideal, bir çemberin kareye çevrilmesi gibi sadece bir düştür. Sorun Fichte'nin özgürlük kavramı ile Spinoza'nın naturalizminin, tıpkı Fichte'nin iddia ettiği gibi bütünüyle uzlaşmaz görünmesidir. Fichte'nin kavramına göre özgürlük, ben'in kendini olmayı seçtiği herhangi bir şeye dönüştürme kudretine dayanmaktadır; ben seçimlerinden önce bir doğaya sahip değildir.

Ben önceleyen nedenlerden tamamıyla bağımsız olarak seçme özgürlüğüne, bir eylemi ya da bir başkasını yapma kudretine sahiptir. Fichte, şimdi böyle radikal bir özgürlüğe sahip olmadığımızın ve karakterimizin çoğunlukla doğadaki dış nedenlerce belirlendiğinin farkındadır; fakat gene de böyle bir özgürlüğün eylem için bir ideal ya da amaç olması gerektiğini vurgulamıştır. Ben, doğa üzerinde daha çok denetim kurmaya çalışmalıdır, böylece onun tüm karakteri salt kendi özgür etkinliğine bağlı olacaktır. Spinoza'nın naturalizmi iki yönden bu tip radikal özgürlük anlayışının dibini oyar. İlki, Spinoza'nın naturalizminin determinist olduğudur. Spinoza'ya göre, Tanrı yalnızca kendi doğasının zorunluluğuyla hareket eder ve nasıl ki bir üçgenin üç açısının toplamı 180 dereceden az olamıyorsa, o da [doğasına aykırı] davranamaz. Tüm insani düşünce ve eylemler yalnızca tanrısal doğanın tarzları olduğu için, söz konusu düşünce ve eylemler aynı zamanda zorunlu olmalıdır. Düşündüğüm ya da yaptığım sadece Tanrı'nın benim aracılığımla düşündüğü ve yaptığı şeydir; bir kimse ezeli-ebedi tanrısal doğanın değiştirebileceğinden başka türlü davranamaz. İkincisi Spinoza'nın naturalizminin dingincidir* [quietistik], dünyayı değiştirmeye yönelik herhangi bir motivasyonun dibini oyar. Spinoza için, Tanrı'nın özü kusursuz ve sonsuzdur; ve her şey Tanrı'nın özünü dışavurduğu ya da gösterdiği için mü-

* Dini bir mistisizm türü, tüm insan eylemlerinden elini eteğini çekmeyi ve sadece Tanrı'nın temaşa edilmesini içerir. Mükemmellik ve dinsel huzur iradenin öldürülmesi ve de Tanrı ve tanrısal meselelerin münzevi bir tefekkürü aracılığıyla gerçekleştirilir –çn.

kemmel ve sonsuz olmalıdır. O halde, neden şeyleri değiştirmekle uğraşalım? Görünüşe göre, Spinoza'nın radikal politikasına rağmen, onun metafiziği toplumsal ve politik değişime yönelik motivasyonun dibini oymakta ya da en azından bunu değiştiremeyenlere bir teselli sunmaktadır. Gerçi, Fichte'ye göre, felsefe eyleme yönelik bir çağrıyla son bulmalıdır: Dünya henüz akla uygun değildir, biz onu akla uygun hâle getirmeye çalışmalıyız. Dogmatiğin varlık atfettiği şeyi –dünyasıyla uyum içinde olan bir ben'i– Fichte eylemin amacı yapmak istemiştir.

Fichte'nin idealizmini Spinoza'nın naturalizmiyle birleştirmeye yönelik umutsuz girişim, Hegel'in Fichte eleştirisini dikkate aldığımızda daha belirgin hâle gelir. Tüm romantikler gibi, Hegel de Fichte'nin dualizmini, numenal ya da kavranabilir bir özgürlük alanı ile fenomenal ya da zorunluluğun duyusal alanı arasındaki ayrımını acımasızca eleştirmiştir. Görünen o ki bu dualizm, ben ile doğa arasındaki yabancılaşmayı, onların birleştirilip bütünleştirilmelerini daima olanaksız kılarak ezeli-ebedileştirmektedir. Halbuki Fichteci dualizmin ardında haklı bir sebep vardı. Kant gibi Fichte de özgürlük olanağını güvence altına almak için böyle bir dualizmi varsaymak zorunda kalmıştı. Onun akıl yürütmesi kaçınılmaz görünüyordu: Özgürlük seçimi, başka türlü yapıp etmeyi içerdiği ve doğadaki her şey belirlenmiş olduğu için zorunludur ve başka türlü olamaz; özgürlük, ancak bütünüyle doğa alanının dışına çıkarılırarak düşünsel ya da numenal bir alanda konumlandırılırsa olanaklıdır. Hegel ve romantiklere göre, dualizm çözüm değil sorundu. Fakat bu özgürlük sorununu çok daha önemli hâle getirmiştir. Özgürlük, Spinoza'nın monistik ve naturalist dünyasında nasıl olanaklıydı?

Hegel'in bu soruna cevabı, bir ölçüde, Spinoza'nın idealist anlamda yeniden yorumlanmasında yatmaktadır. Hegel'in mutlak idealizmi, doğanın en yüksek noktası ve amacı olarak öznelliği yeniden kurduğu için, o, Fichte'nin idea-

lizminin bir yönünü yeniden canlandırmıştır. Buna karşın Fichte bir anlamda haklıydı: Ben ilk ilke olmalıdır. Aslında Fichte doğayı açıklama zemini olarak, tüm şeylerin merkezine öz-bilinci koymakta haklıydı; zira özbilinç doğanın ereği, onun tüm canlı güçlerinin gelişim ve düzenlenişi/örgütlenişiydi. Bununla birlikte, Fichte'nin tökezlediği yer *ereksel neden*i ilk neden olarak yorumlamasıydı. O, egonun gerçekte ancak kendi amacı ya da ereği olduğunda doğanın temel ontolojik ilkesi olduğunu hatalı olarak varsayıyordu. İlk neden, aslında yalnızca kendi doğasının zorunluluğuyla hareket eden Spinoza'nın tözünden başka bir şey değildi.

Ayrıca Hegel'in mutlak idealizmi evrendeki [cosmos] insan etkinliğine Spinoza'nın hayal ettiğinin çok daha ötesinde bir rol yüklemiştir. Spinoza, insanı tekil tanrısal tözün bir tarzına dönüştürmüştür. Töz, bağımsız bir öze ve varoluşa sahip olduğundan ve de tarz bağımlı bir özü ve varoluşu içerdiğinden, insan Tanrı'ya bağlıdır, fakat Tanrı insana bağlı değildir. Tanrı sonsuz, eksiksiz ve kendine yeten bir varoluşa sahiptir, bu varoluş aynı insan etkinliğine rağmen değişmez. Bununla birlikte, Hegel'e göre insanlar Tanrı'ya bağlı olduğu ölçüde Tanrı da insanlara bağlıdır; zira sadece insan etkinliği ve öz-farkındalık aracılığıyla tanrısal olan kendini gerçekleştirir. Eğer insanın öz-farkındalığı ve etkinliği olmasaydı, tanrısal doğa elbette yine var olurdu; ancak o zaman kusurlu, gelişmemiş, belirsiz ve potansiyel olarak kalırdı. Öyleyse sadece etkinliğimiz aracılığıyla tanrısal olanı mükemmelleştirebilir, tamamlayabilir ve gerçekleştirebiliriz, böylece insan etkinliğinin kendisi tanrısal hâle gelir. İnsan etkinliğine böyle büyük bir rol atfetmekle Hegel, Fichte'nin aktivizmine az da olsa hakkını verebileceğine inanıyordu. Sadece etkinliğimiz aracılığıyladır ki Tanrısal olanın kendini gerçekleştirmesi hasebiyle, eylemde bulunmak için, yani kutsal bir görevi ifa etmek için bir nedenimiz vardır. Eylemde bulunarak Tanrı'nın özünü gerçekleştirebiliriz.

Mutlak idealizmin bu yönleri Spinoza'nın determinizminin keskin uçlarını törpülemektedir; fakat bu keskin uçları ortadan kaldırmayacaktır. Ben yaratılışın zirvesi olsa da ve fiilleri tanrısal doğayı gerçekleştirse de, tanrısal olan yalnızca kendi doğasının zorunluluğuyla hareket edecektir, böylece ben'in tüm filleri de zorunlu olacaktır. Tam olarak bu bağlamda Hegel, Fichte ile Spinoza'yı uzlaştırmaya yönelik en önemli hamlesini, özgürlük kavramının kendisini yeniden-yorumlayarak gerçekleştirir. Dünya tarihi üzerine derslerinde Hegel, özgürlüğü tanımlarken sıkça Fichte'nin dilini kullanır. Ben'in kendini-koyduğunu ve onun kendini gerçekleştirdiği şey olduğunu söyler (VG 55. 58/48, 50). Fakat dilin görünürdeki benzerliğine rağmen, Hegel'in temel kavramı Fichte'ninkinden farklıdır.[27] Fichte'ye karşın, Hegel özgürlüğün zorunluluğu içerdiğini düşünür ve Spinoza'nın *Ethica*'daki özgürlük tanımını kabul eder: "Yalnızca doğasının zorunluluğundan hareketle var olan ve yalnızca kendisi yoluyla eylemeye belirlenen şeye özgür denir" (Part I, def. 7).[28] Hem Fichte hem de Hegel özgürlüğü öz-belirlenim açısından anlarlar; fakat onların kavramları sadece ismen benzerlik taşır. Hegel'de öz-belirlenim şu anlamlara gelir: (1) Ben belli bir öz ya da doğaya sahibim ve (2) bu öz ya da doğanın gerçekleştirilmesi doğal ve zorunludur. Fichte her iki noktayı da kabul etmez, çünkü (1) onun ben'i, önceden var olan bir özü ya da doğası olmadığından, yalnızca kendisi olmak için koyduğu şeydir ve (2) farklı eylem biçimleri arasında bir seçim yapabilir.

Fakat bu durumda sonlu bir failin ya da insanın Spinoza'nın kastettiği anlamda nasıl özgür olabileceği sorunu ortaya çıkar. Görünüşe göre, Spinoza'nın özgürlük kavramı sadece

---

[27] Bu Wood tarafından görülmemiştir (1990), s. 18, 43, 45, hatalı biçimde Hegel'in Fichte'yi takip ettiğini düşünmektedir.

[28] Bkz. Hegel, *Ansiklopedi* §158Z ve *Hukuk Felsefesi* §66. *Hukuk Felsefesi* §15'de Hegel seçim olarak klasik özgürlük kavramının bir çelişki içerdiğini iddia eder.

Tanrı'ya uygulanabilir, çünkü sadece Tanrı kendi doğasının zorunluluğundan hareket eder. Başka sonlu tarzlar, tek bir tözün tüm sonlu tarzları, başka sonlu tarzlar tarafından eyleme belirlenir ve böylece [bu] *ad infinitum* devam eder. Sonuç olarak, Hegel de Spinoza gibi bu problem için aynı çözümü kabul eder: Aslında tüm evrenle özdeş olduğum sürece özgürüm; sadece, felsefe aracılığıyla bu özdeşliğin bilincinde olduğum sürece, bu özgürlüğü gerçekleştiririm; buna Spinoza, "entelektüel Tanrı sevgisi" der. Aynı kavram, Hegel'de uzlaşma kavramı aracılığıyla yeniden gün ışığına çıkar; bu uzlaşma kavramı ben'e, dünyada kendi özdeşliğini bulduğu sürece dünyanın zorunluluğunu kabul etmeyi öğretir.

Açıktır ki, Hegel'in özgürlük kavramı özgürlük ve determinizm düşüncelerinin birbiriyle uyumlu olabileceğini öne süren uyumculuk'un* [*compatibilism*] bir biçimidir. Hegel, uyumculuğun temel şiarını destekler: Ben'in özgür olduğunu söylemek, onun edimlerinin belirlenmediği anlamına gelmez; bir şeyi yapmak istemem, onu istemeye belirlenmiş olmamı dışlamaz, ancak ima eder. Bu tip bir uyumculuğu benimsemekle Hegel, özgürlüğü kurtarmak amacıyla dualizmin herhangi biçimini varsayma ihtiyacından kurtulabileceğine inanıyordu. Benim tüm eylemlerim doğal düzenin parçası olsaydı ve başka türlü olmasaydı, ben yine de böyle yapmak istediğim sürece bu eylemleri gerçekleştirirken özgür olurdum. İlerleyen bölümlerde bu uyumculuğun bazı sorunlarını ele alacağız (s. 332-335).

TÜM-MANTIKÇILIK MİTİ

Hegel'in mutlak idealizminin temel meselelerinden biri olumsallıkla ilgilidir. Bazı araştırmacılar Hegel'in yaklaşımının onu "tümmantıkçılık"a, eş deyişle her şeyin akla uy-

* Belirlenimcilik ve özgür iradenin birbiriyle uyumlu olduğunu iddia eden bir inanç –çn.

gun olarak zorunlulukla gerçekleşeceğini iddia eden öğretiye götüreceği fikrindedirler. Fakat diğerleri, Hegel'in olumsallığın gerçekliğini düpedüz kabul ettiğini ve aslında olumsallığın zorunluluğunu savunan ilk modern filozoflardan biri olduğunu iddia eder.[29] Bu araştırmacılar için tüm-mantıkçı yorum, en iyisi, Hegel'in mit ve efsanelerinden biri olarak düşünsel tarihin çöplüğüne gönderilmelidir.[30]

Her iki yorumun da haklılık payı bulunmaktadır. Tümmantıkçılar onları eleştirenlerin pek kıymetini bilmediği güçlü bir delile sahiptir. Onların yorumu, her ikisi de tartışmasız olan iki öncülden ileri gelmektedir. İlki, Hegel'in, mutlağı yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan ötürü var olan *causa sui* olarak kavramasıdır. İkincisi Hegel mutlağın tüm gerçeklik olduğunu, kendi dışında onu sınırlayacak hiçbir şey olmadığını iddia etmiştir. Her iki öncül de her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğuyla var olmasını gerektirir. Eğer *per contra* [buna karşın] Hegel'in sisteminin içine olumsal bir şey sokarsak, bu şey mutlağın dışında kalır, bu da mutlağı sınırlayıp sonlu yapardı. Bu nedenle Hegel, görünüşe göre, her şeyin tek sonsuz bir tözde zorunlu olarak var olduğunu iddia eden Spinoza gibi tümmantıkçılık'a bağlıdır.

Olumsallığın savunucularının da haklı olduğu noktalar vardır. Hegel felsefenin sonlu dünyayı açıklaması gerektiğini vurgular ve sonluluğun temel niteliklerinden birinin olumsallık, yani bir şeyin olması ya da olmaması mümkün olan bir olgu olduğu iddiasında bulunur. Bu nedenle eğer felsefe sonlu dünyayı açıklayacaksa, olumsallığın zorunluluğunu tesis etmelidir. Aslında Hegel, Spinoza'nın sonluluğu açıklayamayışını onun sisteminin temel kusuru olarak değerlendirmiştir. Şayet Hegel olumsallığın bizzat gerçekliğini açıklayamasaydı, o yine de sırf bu başarısızlığından ötürü suçlu olurdu.

---

29 Şöyle ki Henrich (1971), s. 157-86; Taylor (1975), s. 94, 266; di Giovanni (1993), s. 41-59; ve Burbidge (1993), s. 60-75.

30 Şöyle ki Stewart (1996), s. 16, 306.

Olumsallığı *öznel anlamda*, yani sadece sonlu bir anlama yetisi için var olması ve ona görünür olması anlamında, görünüşlerle sınırlamanın Hegel'i tatmin etmeyeceğini anlamamız gerekir. Hegel felsefenin sonluluğu açıklayacağını söylediğinde, bu görünüşün sonlu bir zihin tarafından algılanıp algılanmamasına bakılmaksızın, idenin somutlaşması, dışavurumu veya ortaya çıkması anlamında, *nesnel* bir anlam vurgusuyla görünüşü kasteder. Hegel'in Schelling'e yönelik temel eleştirilerinden biri, Schelling'in sonluluğu öznel anlamda görünüşlerle sınırlandırmış olmasıydı; çünkü mutlağa dayanarak onu açıklayamazdı; o, Spinoza gibi, sonluluğu bir yanılsama olarak mahkûm etmiştir.

Ne var ki Hegel'in çok daha nesnel bir anlamda olumsallığın gerçekliğini açıklayıp açıklayamayacağı sorusu cevapsız kalır. Mutlak idealizm, tam olarak bu noktada en çetrefilli sorunuyla karşılaşır. İleride Hegel'in, sonlu dünyanın tikelliği ve ayrımı meselesinde bu zorlukla nasıl karşı karşıya kaldığını göreceğiz (s. 129-132). Hegel, tikelliğin ve ayrımın mutlak yaşamın öz-farklılaşmasından zorunlulukla ortaya çıktığını gösterecektir. Ancak olumsallığı bu açıdan açıklamak zordur. Yaşam metaforu tümelin nasıl tikel, birin nasıl çok olduğunu anlamayı olanaklı kılsa da, zorunlu olanın nasıl olumsal olduğunu açıklayamaz. Burada düpedüz bir çelişki söz konusudur: Zorunlu olarak gerçekleşen başka türlü olamaz; fakat olumsal olan başka türlü olabilir. Bu nedenle geç dönem Schelling, öz ile varoluş alanlarını bir araya getirdiğini iddia ettiği Hegel'in sistemine saldırmıştır. Öz alanı zorunluyken, varoluşunki indirgenemez biçimde olumsaldır, tüm düşünce için irrasyonel bir sayıdır.[31]

Gelgelelim, olumsallığa yönelik açıklamanın ne anlama geldiğini incelediğimizde sorun derinleşir. Böyle bir açıklama olumsallığın zorunluluğunu göstermek zorundaydı.

---

[31] Bkz. Schelling'in *Zur Geschichte der neueren Philosophie, Werke* X, 126-64; ve *Philosophie der Offenbarung'unda, Werke* XIII, 57-93. Hegel eleştirisi.

Ancak bu, iki şeyden biri anlamına gelebilirdi. İlki, olumsallığın özgül bağlamının gerçekten zorunlu olduğudur, böylece yalnızca olumsalın *görünüş*ü zorunlu hâle gelir. İkincisi olumsallığın varoluşunun zorunlu oluşudur, bu durumda olumsalın özgül bağlamı gerçekten zorunlu *değil*dir. İlk olasılık olumsala sadece öznel bir statü verir ve böylece gerçekte onun nesnel görünüşünü açıklamaz. İkinci olasılık olumsala nesnel bir konum sağlar; fakat mutlağı da sınırlar, çünkü onun dışında var olan bir şey söz konusudur. Genel olarak, mutlağın kendisi olabilmek için kendisi-olmayan bir şeye ihtiyaç duyduğunu iddia edersek, o zaman netice itibariyle mutlağın sonlu olduğunu tekrar kabul etmek zorunda kalırız.

Hegel'i savunanların bu sorunun derinliğini kabul etmeyeceği belirtilmelidir. Bazıları Hegel'in olumsallığın zorunluluğunu kabul ettiğini göstermekle yetinmektedir. Ne var ki bu sadece arzu edileni öne sürmektir. Bu açıklama kabul edildiğinde, olumsallığın nasıl zorunluluktan geldiğini ve bu alanın nasıl mutlağı sınırlamadığı sorusunu yanıtsız bırakır. Diğerlerinin dikkat çektiği nokta, Hegel'in gerçekliğin tikel özelliklerinin olumsal olduğunu kabul ederek sadece gerçekliğin genel özelliklerinin zorunlu olduğunu savunmasıdır.[32] Fakat bu yorum, biçim ile içerik arasındaki bir dualizmi Hegel'in sistemi içine sokar; ve bu da mutlağın dışındaki bir gerçekliği kabul eder. Yine de diğerleri, olumsallığın, diyalektiğin özsel bir momenti olduğuna dikkat çekerler; çünkü aşağı derecedeki her aşamanın zorunluluğunun, kendisi olumsal olan daha yüksek bir aşamaya bağlı olduğu ortaya çıkacaktır.[33] Bu diyalektiğin doğru bir açıklaması olsa da, bu açıklama yine de nesnel bir olumsallığı vermez, çünkü olumsallık sadece diyalektiği dikkate alan bilinç ya da refleksiyon düzeyi için geçerlidir. Şeyleri bütünün bakış açısından gören filozof, her şeyin zorunlulukla olageldiğini bilmelidir.

---

[32] Şöyle ki Taylor (1975), s. 94.

[33] A.g.e., s. 206; ve di Giovanni (1993), s. 51-4.

Tümmantıkçılık "miti"ni eleştirenler, Hegel'in hiçbir zaman olumsalın alanını çıkarsama niyeti olmadığını sıklıkla iddia ederler. Yine de bu yönde güçlü bir kanıt bulunmaktadır. Bilindiği gibi Hegel, Bay Krug'un kalemini türetmeyi reddetmiş;[34] ve *Doğa Felsefesi*'nde felsefenin doğanın çeşitliliğini ve çokluğunu açıklayamayacağını vurgulamıştır (§250). Ne var ki bu kanıt meseleyi ıskalar. Hegel için hem tümmantıkçı olmak hem de felsefi dedüksiyonun sınırlarını kabul etmek tam anlamıyla mümkündür; zira bu sınırlar, filozofun mutlak zorunluluğu kavrama ya da yeniden inşa etme yetisiyle ilgilidir sadece; öyle ki filozof onu kursun ya da kurmasın, [o] bundan bağımsız olarak mevcuttur. Sonlu insan zihninin sınırları dikkate alındığında, filozofun son derece bilge olduğunu varsayarsak, onun ilkece yapabileceği şey ile uygulamada yapabileceği şey arasında ayrım yapmamız gerekir.

Olumsallığa ilişkin güçlükler özellikle Hegel'in kendi mantığından doğayı türetme konusunda karşılaştığı [bilindik] güçlüklerden açıktır. *Ansiklopedi*'nin "Mantık"ının son bölümünde Hegel, idenin doğayı kendinin dışında "bırakma"ya (*aus sich zu entlassen*) "karar verdiği"ni (*sich entschliesst*) iddia eder (§244). Burada iki sorun söz konusudur. Birincisi idenin kendi doğasının zorunluluğundan hareketle doğayı açığa vurması gerektiğidir; bu yüzden, böyle yapmaya "karar ver"emeyecek ya da "kararlaştır[a]ma"yacaktır. İkincisi mantığın içeriği biçimsel ve soyuttur, dolayısıyla doğanın somut içeriğini türetemez. Muhakkak ki *mantığı* sona erdiren ide kategorisi, mantığın başladığı varlık kategorisinden çok daha zengin bir kategoridir; ne var ki ide hâlâ kendi içinde yalnızca diğer mantıksal kategorileri taşıyan, *mantıksal* bir kategoridir. Bu nedenle idenin doğayla özdeşliği, olumsal doğa alanını kendi dışında bırakan sadece *düşüncede*ki bir özdeşliktir. Eğer ide kendinde başka bir içeri-

---

[34] *Wie der gemeine Menschenvertand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, GW IV, 174-87.

ğe sahipse, bunun tek nedeni, idenin onu gayrimeşru olarak varsaymış olmasıdır.

Sonuç olarak, olumsallık sorunu Hegel'i bir ikilemle baş başa bırakır. Olumsallık alanı sistemin içinde ya da dışında bulunmalıdır. Eğer sistemin içindeyse, o zaman olumsallığın sadece öznel bir durumu söz konusudur, bu durumda gerçek olumsallığa ilişkin bir açıklama ortaya konulmaz. Öte yandan, eğer sistemin dışındaysa, nesnel bir konuma sahiptir; fakat bu durumda mutlağı sınırlandırır ve biçim ile içerik arasında bir dualizmi ortaya koyar.

DÖRT

ORGANİK DÜNYA GÖRÜŞÜ

Hegel'in yazılarının okurda bıraktığı ilk izlenimlerinden biri sıkça rastlanılan organik metaforlardır. Bu metaforlar aslında Hegel'in felsefesinin bütününü doğru anlayabilmek için gerekli olan en önemli ipuçlarından biridir. Hegel'in tüm düşüncesi, özü itibariyle dünyaya ilişkin organik bir görüşten, evrenin canlı, tekil ve muazzam bir organizma olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir. Hegel, mutlağı panteist geleneğin "bir ve her şey"i, *Hen Pai Kan*'ı olarak görmüştür. Fakat Herder, Schiller, Schelling ve Hölderlin gibi Hegel de bu yapıyı dinamik ve doğrusu istenirse organik terimlerle kavramıştır. Mutlak, canlı olan tüm şeylerle aynı biçimde gelişir; gelişmemiş birlikten başlar; ayrı işlevlere doğru farklılaşır; ve bu işlevleri tek bir bütün içinde yeniden-birleştirerek kendine geri döner.

İndirgemeci ya da metafizik-olmayan bir Hegel okuması, organik metafiziğini onun yetkin sisteminin bir parçasıyla, *Naturphilosophie*yle, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ndeki sistemin II. Bölümüyle sınırlamaya çalışacaktır. Oysaki bu bir hatadır; zira dünyaya yönelik organik bakış, Hegel'in

sisteminin her bir noktasında görülebilir. Mantığında, ahlâk felsefesi ve estetiğinde önemli bir rol oynar. Hegel tüm bu alanları özü itibariyle organik açıdan kavramıştır. Hegel'in sisteminde organik kavrayışın [concept] baskın olması özellikle naturalizminden kaynaklanmaktadır. Madem ki her şey doğanın bir parçası ve doğa da bir organizmadır, o halde her şey doğa organizmasının parçası olmalıdır.

Organik bakış açısının önemi, Hegel'in karşıtların birliği, diyalektik, farktaki-özdeşlik gibi merkezi ve karakteristik kavramlarında belirgindir. Tüm bu kavramlar doğrudan doğruya doğaya ilişkin organik kavrayıştan ortaya çıkar ve organik gelişimin üçlü bir şemasını varsayar; bu şemaya göre organik gelişim üç momente dayanmaktadır: Birlik, fark ve farktaki-birlik. Bu kavramların oksimoronik* yönü, organik gelişimin özünde karşıtlar arasındaki bir hareket olduğu tezinden türemiştir: Birlik ve fark, olanak ve etkinlik, iç ve dış, öz ve görünüş.

Sadece Hegel'in merkezi düşünceleri değil, onun temel söz dağarcığı da organiktir. "Kendinde" (*an sich*) kavramı, diğer şeylerle ilişkisinden ayrı olarak, kendi başına bir şey anlamına gelmez yalnızca, aynı zamanda potansiyel olan, gelişmemiş ve olgunlaşmamış bir şey anlamına da gelir. "Kendi için" (*für sich*) kavramı sadece öz-bilinçli bir şey anlamına gelmez, aynı zamanda belirli bir erek için eyleyen, organize olan ve gelişen bir şey anlamına da gelir. Önemli bir terim olan "kavram" (*Begriff*), bir şeyin amacı ya da özü, onun biçimsel-ereksel nedeni manasına gelir.

Hegel'in organizmacılığı mutlak idealizminde de önemli bir rol oynar. Mutlak idealizmin iki temel yönü –monizmi [tekçiliği] ve idealizmi– sonuçta organizmacılığı varsayar. Monizm (dualizm karşıtı anlamda) zihinsel ve bedensel olanın, ideal ve gerçek olanın sadece tekil canlı bir kuvvetin organikleşme [organization] dereceleri ya da gelişiminin farklı aşamaları olduğunu iddia eden organizmacı tez üzerine ku-

* Karşıtların bir arada olduğu –çn.

ruludur. İdealizm doğa ve tarihteki her şeyin bir amaç ya da ereğe tabi olduğu yönündeki organizmacı öğretiye dayanır.

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin amacı aslında *yaşamın mantığını*, yaşamı anlamaya yönelik bir düşünce biçimini geliştirmektir. Böyle bir mantığın ana handikapı doğanın eski mekanik paradigmasıydı, bunu Kant ve Jacobi tam anlamıyla bir rasyonellik paradigmasına yükseltmişlerdi. Bu paradigmanın yaşamı anlamayı olanaksız kılmasının iki nedeni vardı. İlki, canlı bir varlığın *kendini*-yaratan [self-generating] ve *kendini*-düzenleyen [self-organizing] bir varlık olmasıydı; fakat bir mekanizma, bir olayı, ona etkiyen başka bir olay aracılığıyla açıklar. İkincisi canlı bir varlık bölünmez bir birliktir, bütünün parçalarını öncelediği bir *totum*dur [bütün]; fakat mekanizm her şeyi analitik anlamda, yani parçaların bütünü öncelediği bir *compositum* [bileşim] olarak anlamıştır. Hegel'in mantığının amacı kendini-yaratan ve düzenleyen bir şey olarak canlı varlıkları anlamaya yönelik bir yöntemi, onların bölünebilir bütün olarak kavranacağı bir yöntemi ortaya koymaktı.

ORGANİZMACILIĞIN YÜKSELİŞİ

Çağdaş okurlar için Hegel'in dünyayı organik kavrayışı tuhaf ve şiirsel görünebilir. Öyle görünüyor ki bu kavrayış dünyanın daha insanbiçimci [antropomorfik] bir görüşüne, dünyanın *macroanthropos* [büyük bir evren] olduğu düşüncesine geri dönmektedir. Bunun oldukça spekülatif ve metafizik görünmesinin yanında, empirik kanıtların ötesine geçen cesur analojiler ve çılgın genellemeler olduğu da görünmektedir. Aslında salt bu nedenden ötürü bazı uzmanlar, meşru olmayan metafizik olarak değerlendirdikleri Hegel'in organizmacılığını önemsiz göstermekte veya küçümsemektedir. Eğer Hegel'in felsefesi kalıcı bir değere sahip olacaksa, bizim bu felsefenin *Naturphilosophie* ve organizmacılığa

dayanan rasyonel çekirdeğini mistik kabuğundan çıkarmamız gerektiğini düşünmektedirler.[1]

Ne var ki Hegel'in organik kavrayışına yönelik bu tutum, sorgulanmaksızın kabul edilmesinin [question-begging] yanı sıra anakroniktir de. Söz konusu tutum, 18. yüzyılın sonunda doğa bilimlerinin durumunu göz ardı etmekle kalmaz yalnızca, aynı zamanda Hegel ve pek çok çağdaşının sorgulamış olduğu felsefeyle bilim arasındaki keskin bir ayrımı da önceden varsayar. 18. yüzyıl sonunda düşünürler empirik bilimle spekülatif *Naturphilosophie* arasındaki keskin ayrımdan haberdar değildi. Onlar için *Naturphilosophie*nin organik kavranışı, en iyi bilimsel dünya görüşü, olguları açıklayan tek teori olarak görülüyordu. Öyle görünüyor ki bu [kavrayış], canlı madde, elektrik, manyetizma ve kimya alanında en güncel deneysel araştırmalarca doğrulanıyordu. 19. yüzyılın başlarına doğru, organik kavrayış fiili olarak pek çok doğa filozofu arasında yaygın kabul görerek "olağan bilim" hâline gelmişti. Hegel'in *Naturphilosophie*si kendine özgüydü ve aslında geç gelişmişti.

Dünyanın organik kavranışı, 17. yüzyılın başından beri fiziğe hükmeden mekanikçiliğe yönelik tepkiden ortaya çıkmıştır. Mekanikçilik 17. yüzyıl sonlarından başlamak suretiyle artan eleştirilerden nasibini aldı, hatta öyle bir noktaya ulaştı ki 18. yüzyılın sonuna doğru krize girmişti. Organizmacılığın Hegel ve nesli için neden bu kadar çekici göründüğünü anlamak amacıyla, onun karşı-savı olan mekanikçiliğin tam olarak ne anlama geldiğini ve onun tedavülden kalkışının nedenlerini incelemek gerekmektedir.

Mekanikçiliğin kurucusu Descartes'ti. *Principia philosophiae* [*Felsefenin İlkeleri* (1644)] adlı eserinde mekanikçiliğin temel ilkelerini ortaya koymuştu. Onun ilkelerinin ardında yatan ana nokta, doğayı kesin matematiksel yasalarla formüle etmekti. Mekanikçilik birkaç temel ilkeye indirgenebilir; bu ilkelerin hepsi, az ya da çok matematikleştirme amacına hizmet etmektedir.

---

[1] Örneğin bkz. Pippin (1989), s. 4, 6, 39, 61-2, 66, 69.

(1) *Maddenin özü.* Maddenin doğası uzam, eş deyişle uzayda yer kaplama ya da belli bir uzunluğa, genişlik ve derinliğe sahip olmadır. Eğer madde sadece *res extensa* [uzamlı şey] ise, o zaman ölçülebilir ve hesaplanabilir.

(2) *Atalet.* Madde sadece uzayda yer kaplama olduğundan, eylemsiz ya da sabittir, ancak başka bir şey onu harekete geçirirse yer değiştirir. Madde bu nedenle *atalet yasas*ına tabidir, çünkü başka bir şey onu harekete geçirmediği sürece sabit ya da hareketsiz kalmaktadır.

(3) *Etki.* Bir cismin diğer cismi hareket ettirmesi demek, o cismin diğer cisim üzerine etki etmesi, diğer cismi itmesi demektir. Etki, iki cisim birbiriyle çarpıştığında, belli bir zamanda cismin uzaydaki yer değiştirme miktarına göre ölçülür.

(4) *Etker nedensellik.* Mekanikçilik nedensel açıklama paradigmasının *etker* nedenselliği içerdiğini açıklar, eş deyişle nedenler zamanda önceleyen olaylardır, bu olaylar bir cismin diğeri üzerinde etkide bulunmasından ibarettir. Başka bir deyişle, bir olayı açıklamak önceleyen olayların onu nasıl etkilediğini göstermektir. *Biçimsel* ya da *ereksel* nedenlere başvurmaya gerek yoktur, biçimsel neden şeyin temel yapısını oluşturur ve ereksel nedense onun amacını. Bu nedenle doğabilimci [*physicist*] şeylerin *nasıl* olageldiğini dikkate alır, *neden* olduğunu değil; doğabilimci teleolojiye yer vermez, çünkü bu [neden olageldiği], doğabilimcinin görüş alanının dışında kalan tanrısal öngörüye göndermede bulunan teleolojiyi içermektedir.

(5) *Atomculuk.* Mekanik paradigma atomculukla kol kola gitmiştir. Atomculuğa göre madde boşluklarla ayrılmış, bölünemeyen ve uzamlı parçacıklardan ibarettir. Kütle çekimi, elektrik ve manyetizma gibi bütün temel kuvvetler bu atomlar arasındaki ilişkiler aracılığıyla açıklanır. Mekanikçiliğin en büyük destekçilerinden biri olan George-Louis Le Sage'a göre (1724-1803), kimyasal afinite, atomların boyut ve şekilleri arasındaki uyumdan ötürü meydana gelir; kütle çeki-

mi bir sıvı içindeki atomların hareketleri sayesinde oluşur; manyetizma atomlar arasındaki özel bir afinite sayesinde gerçekleşir.

Mekanikçilik 17. yüzyıldan itibaren hâkim bir açıklama paradigması olsa da, hiçbir zaman sorunsuz olmamıştı. 18. yüzyılın sonuna doğru, Hegel ve romantik kuşak rüştünü ispat ettiğinde bu problemler birikmiş ve yoğunlaşmıştı, böylece mekanikçilik bir krizle karşı karşıya kalmıştı. Bu krizin kökenleri muhteliftir.

(1) *Çekim.* Mekanik açıklama modeli daima uzaktan bir etkiyi işaret ediyor görünen Newtoncu kütle çekiminin çekim gücünü açıklamakta zorluk çekiyordu. Eğer bir cisim diğerini belli bir mesafeden etkililiyorsa, bir etki ya da bir diğerini iten bir cisim yoktur. Güç algılanan ya da algılanamayan akışkanlar aracılığıyla uzaktan etkiyi açıklama girişimi deneysel bir kanıttan yoksundu.

(2) *Manyetizma ve elektirik.* Manyetizma ve elektrikte 18. yüzyıl sonlarında gerçekleşen keşifler kütle çekimine yönelik açıklamaları daha karmaşık hâle getirmişti. Manyetizma ve elektiriği, güç algılanan ya da algılanamayan akışkanlar ya da ortamların/araçların etkinliği aracılığıyla açıklamak zordu ve görünen o ki onların hareketi kütle çekimi gibi çeken ve iten kuvvetlere dayanmaktaydı. Bu nedenle, eğer mekanikçilik kütle çekiminin çekim gücünü açıklayamadıysa, elektriği ve manyetizmayı da açıklayamazdı.

(3) *Kimya.* Yeni kimya, cisimlerin elektrik ve manyetik kuvvetlerden oluştuğunu öne sürüyordu. Eğer bu böyle olsaydı, bu durumda mekanikçilik makrokozmosun kuvvetlerini mikrokozmosunkilerden daha fazla açıklayamazdı.

(4) *Epigenesis.* 18. yüzyılın sonuna doğru, embriyoda önceden-oluşan organizmaların varlığını öne süren preformasyon teorisi Caspar Wolff ve Johann Friedrich Blumenbach'ın deneylerince itibarsızlaştırılmıştı. Önceden-oluşum mekanikçilikle ittifak helindeydi, çünkü organizmanın büyüyüp gelişmesi, bu süreç başlar başlamaz dış nedenler dışında

hiçbir şeye gereksinim duymuyordu. Önceden-oluşumun çöküşü epigenesis teorisinin yükselişiyle paralel gidiyordu, bu teoriye göre organizmalar yalnızca kendi güçleriyle gelişmemiş [bir birlikten] organize olmuş bir yapıya doğru gelişiyorlardı. Görünen o ki mekanikçiliğe karşıt olarak bu, bir organizmanın dış nedenlerin işleyişinden bağımsız olarak hareket etme kudretine sahip olduğu anlamına geliyordu.

(5) *Sosyal (insani) bilimler*. Mekanikçiliğin fiziksel ve organik olanı açıklamada karşılaşılaştığı tüm bu zorluklar, insani bilimler söz konusu olunca daha karmaşık hâle gelmiştir. İnsan eylemini açıklamaya çalışmakla mekanikçilik başa çıkılamaz bir problemle karşı karşıya kalmıştır. Olayları etki aracılığıyla açıklamak elzem hâle geldiğinden ve etki sadece belli bir zamanda yer değiştirme miktarına göre ölçülebildiğinden, zihnin beden üzerindeki ya da bedenin zihin üzerindeki etkisini açıklamak olanaksız görünüyordu; zira zihinsel olaylar uzayda konumlandırılamazlar; onlar tanımlanabilir bir yere sahip değildir ve yer değiştirmezler. Sadece mekanik açıklama modelini benimsersek, geriye insani bilimlerle ilgili olarak sadece iki seçeneğimiz kalır: Ya zihnin doğanın dışında bulunduğunu –buysa onu açıklanamaz ve esrarengiz kılar– ya da doğanın içinde yer aldığını vurgularız –bu durumda zihin sadece karmaşık bir makineye dönüşecektir. Başka bir deyişle, biz ya dualistiz ya da materyalistiz. Ancak eğer dualizm naturalizmi sınırlıyorsa, materyalizm zihnin *nevi şahsına münhasır* [*sui generis*] karakteristiklerini yadsıyor görünmektedir. Üçüncü bir seçenek söz konusu değildir; insan eylemine yönelik hiçbir açıklama insan eyleminin özgün niteliklerine hakkını vermemekte, fakat doğanın sürekliliği ve birliği düşüncesini devam ettirmektedir.

Bu krizin sonucu olarak, organik dünya görüşü 18. yüzyıl sonunda bütün bir düşünürler nesli için fazlasıyla çekici görünüyordu. Öyle görünüyor ki organik paradigmanın en cazip gelen yönü, gerek zihinsel gerek bedensel olanı tek bir paradigmaya göre açıklayarak doğanın birliği ve sürekliliği-

ni savunmasıydı. 17. yüzyıldan bu yana tüm bilimlerin uzun süredir aradığı ideali gerçekleştirmişe benziyordu: Yaşam ve zihnin naturalist fakat indirgemeci olmayan bir açıklaması. Organik paradigma indirgemeci değildir, çünkü olayları bütüncül bir biçimde, eş deyişle bir bütün içinde nasıl zorunlu rol oynadıklarını göstererek açıklar. Organik paradigma aynı zamanda naturalisttir, bunun nedeni kısmen, gizemli güçleri varsaymaması ve kısmen de bütün olayları yasalar temelinde kavramasıdır; bu yasalar mekanik olmaktan ziyade holistiktir, zaman içinde vukubulan olaylar arasındaki ilişkiden ziyade parçanın bütünle ilişkisini belirler.

Organik paradigmanın holizmi için merkezi olan, mekanikçiliğe karşıt olan bir madde kavrayışıdır. Organik anlayışa göre, maddenin özü, ölü uzama değil, kendini hareket olarak dışavuran güç ya da kuvvete dayanır. Bu kuvvetlerin asıl özü kendilerini harekete geçirmek veya gerçekleştirmektir, dolayısıyla yer değiştirmektir; eğer söz konusu kuvvetler harekete geçmiyorlarsa bunun tek nedeni onlara uygulanan karşıt bir kuvvetten ötürüdür. Madde, çeken ve iten güç arasındaki etkileşime* dayanır ve farklı türdeki maddeler bu kuvvetler arasındaki farklı oranlardan türerler.

Bu alternatif kavrayışın babası Leibniz'di; Herder ve Schelling açıkça 18. yüzyılın sonuna doğru onun fiziğini yeniden canlandırmıştı. Leibniz'e göre, maddenin özü uzama değil, canlı kuvvete (*vis viva*) dayanır. Aristoteles'in ve skolastik geleneğin bir kavramını canlandırmakla Leibniz, canlı kuvvetin bir *entelekheia*, bir cismin içkin formunu gerçekleştirme gücü olduğunu iddia eder. Biz bu kuvveti, Leibniz'e göre, uzam açısından –*hareket miktarı* (bir cismin kütlesinin hızıyla çarpımı)– değil, dinamik terimlerle ifade edilirse –*etki miktarı* (bir cismin etkinliğiyle ne kadar etki meydana getirilebileceği) – açısından ölçmeliyiz.

---

* "interplay" aynı zamanda karşılıklı oyun anlamına gelir; *Fenomenoloji*'deki "Kuvvet ve Anlama Yetisi" bölümünde "kuvvetlerin oyunu" (*das Spiel der Kräfte*) ile krş. –çn.

18. yüzyıldaki pek çok takipçisi için Leibniz'in canlı kuvvet anlayışı, öznel ve nesnel, zihinsel ve bedensel olan arasındaki yarığı kapatma yolunu göstermekteydi. Canlı kuvvet, ölü uzamın indirgeyici imalarını içermemektedir. Nesnel ya da bedensel olan kabaca örgütlenişin [organization] ve gelişimin en alt derecesiyken, öznel ya da zihinsel olan kabaca canlı kuvvetin en yüksek derecede gelişimi ve örgütlenişidir. Başka bir deyişle, zihin içselleşmiş canlı kuvvetti, bedense dışsallaşmış canlı kuvvet. Leibniz onu dualizme bağlıyor görünen önceden kurulmuş uyumun yaratıcısı olmaktan gurur duyarken, 18. yüzyılda onun mirasçıları canlı kuvvet anlayışının görünürdeki dualizm karşıtı imalarını benimsemişlerdi. İronik bir biçimde, Kant'ın ancak son zamanlarında gömdüğü baş dogmatik Leibniz, *Naturphilosophie*nin kurucusu olarak yeniden dirilmişti.

KLASİK VE HIRİSTİYAN KÖKENLER

Hegel'in organik dünya görüşünün kökenleri doğa felsefesindeki gelişmelerle derinlemesine iç içe geçmiş olsa da, ilk ilham kaynağı klasikmiş, daha doğrusu Platonikmiş gibi görünmektedir. *Tübingen Stift*'daki ilk yıllarında Schelling, Hegel ve Hölderlin Platon'un ateşli öğrencileriydiler ve onların en sevdikleri metinlerden biri *Timaeus*'tu.[2] Bu metinde onlar organizmacılığın ardındaki kök metaforu bulmuşlardı: Dünya bütün canlı varlıkları içeren, "gözle görünür tek canlı varlıktır" (30d, 33b). Bu kavrayışa göre, tüm doğa insanla analoji kurmak suretiyle kavranmalıydı, böylece doğa bir *macroanthropos* olacaktı.

---

[2] *Timaios*'un Hegel üzerindeki etkisi konusunda bkz. Harris (1972), s. 102-3, 126 n.; Schelling üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bkz. Baum (2000), s. 199-215 ve Franz (1996), s. 237-82. Platon ve Hölderlin üzerindeki etkisi için bkz. Franz (1992). Schelling'in *Timaios* üzerine erken dönem yorumu Buchner (1994) tarafından yayımlanmıştır.

Hegel ilkin Frankfurt dönemindeki bazı yazılarında organik metafiziğini taslak hâlinde ortaya koymuştu: 1797 tarihli sevgi üzerine fragmanları, 1798 tarihli *Hıristiyanlığın Tini* başlıklı çalışmasındaki pasajlar ve son olarak 1800 tarihli *Sistem Fragmanı*.[3] Hegel bu dünya görüşünü formüle etmekle, diğerlerinin ayak izlerini takip etmiştir. Schiller 1786 tarihli *Felsefi Mektuplar*'ında (NA XX, 107-29) bu anlayışı şiirsel, doğrusunu söylemek gerekirse rapsodik biçimde ortaya koymuştur; Herder 1787 tarihli *Tanrı, Birkaç Söyleşi* başlıklı çalışmasında bu görüşü diyalog biçiminde açıklamıştır (*Sämtliche Werke* XVI, 403-572). Teori, C.F. Kielmayer'in 1793 yılındaki *Organik Kuvvetler Arasındaki İlişkiler Üzerine* başlıklı etkileyici seminerinde daha somut empirik bulgularla desteklenmiştir.[4] Aynı organik tasavvur, 1790'lı yılların sonunda Friedrich Schlegel, Hölderlin ve Novalis'in fragmanlarında boy göstermiştir. Schelling bu görüşün en sistematik açıklamasını 1799 tarihli *Dünya Ruhu Üzerine* isimli fragmanında ortaya koymuştur.[5]

Tüm bu kaynaklar Hegel'in düşüncesinin bağlamını belirlemek açısından önemli olsa da, onun organik anlayışının dolaysız kaynağı felsefi olmaktan çok dini görünmektedir. *Hıristiyanlığın Tini*'nde kendi kavramını ortaya koyduğunda Hegel bunu sonsuz ya da tanrısal yaşamı tartışma bağlamında gerçekleştirmiştir. Öyle görünüyor ki onun ilham kaynağı Yuhanna İncili, bilhassa Yuhanna İncili 1. ayetten (1:4) alıntıladığı pasajdı: "Başlangıçta söz vardı ve söz Tanrı'yla birlikteydi... Onda [Tanrı'da] meydana gelen yaşamdı

---

3 Bkz. *Sevgi üzerine Fragmanlar*, *Werke* I, 246, 248-9 (N 379, 380-1); *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*, I 370-1 (N 303); ve *Sistem Fragmanı*, *Werke* I, 419-23 (N345-51).

4 Bkz. Kielmeyer (1930). Yaşarken hiçbir zaman yayımlanmasa da, Kielmeyer'in dersleri oldukça etkiliydi; bu derslerden tutulan notlar Almanya'nın pek çok bölgesine yayılmıştır. O, Genç Schelling üzerinde oldukça etkiliydi. Bkz. Durner (1991), s. 95-9.

5 Schelling'in doğanın organik tasavvuruna yönelik bir açıklaması için bkz. Beiser (2002), s. 515-19, 538-50.

ve yaşam insanların ışığıydı."[6] Görünüşe göre Hegel en azından iki nedenden ötürü organik anlayışı benimsemişti. İlki, üçlemenin bir açıklamasını sunmuş olmasıydı: Tıpkı bir organizmanın parçalarının kendilerinin de organizma olması gibi, üçlemedeki her kişi de ayrı bir kişi olacaktı.[7] İkincisi bu dünya görüşü bireyle doğa arasındaki yabancılaşmanın üstesinden geliyordu: Eğer evren bir organizma ise birey tıpkı organizmanın bireyden ayrılamayacağı gibi organizmadan ayrılamazdı.

Hegel organik tasavvurunu ilk kez açıkladığında, onun mistik boyutunu vurgulamıştı. Hegel'e göre sonsuz organik bütün, gidimli* olarak açıklanamaz, onun yaşamı tüm kavrayış ve tanıtlama biçimlerinin ötesindedir.[8] Çoğunlukla Frankfurt yıllarında Hegel hâlâ diskursif düşüncenin tüm biçimlerinin sonlu ve bu sebeple sonsuz için yetersiz olduğu yönündeki yaygın romantik öğretinin pençesindedir. Hegel'e göre, biz sadece başkaları ve tüm canlı şeylerle bir olduğumuzu hissettiğimiz sevgi deneyimi aracılığıyla sonsuzun farkına varırız. Dahası Hegel sonsuzun, bir bütün olarak evrenin, sadece bir inanç nesnesi olabileceğini iddia etmişti, bu inanç nesnesi sadece Tanrı'ya olan inanca değil, aynı zamanda her şeye nüfuz eden ilahi yaşam duygusuna da dayanmaktadır. Felsefenin tek rolü inanca yer açmak amacıyla sonluluk biçimlerini eleştirmek olacaktı.[9]

Bununla birlikte, 1800'lü yılların sonuna doğru Hegel kavramsal söyleme yönelik tutumunu aksi yönde değiştir-

---

6 Hegel'in organizmacılığının dini kökeni meselesi Haering tarafından vurgulanmıştır (1929), I, s. 510, 520-1, 523, 525, 534.

7 Bkz. *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*, *Werke* I, 373-5 (Nohl, 308-9).

* *Discursive*: Bir temsilden ötekine geçerek, bir öncülden diğerine mantıksal bir yolla ilerleyip söz konusu parçalardan bütüne ulaşmamızı sağlayan akıl yürütme yöntemi –çn.

8 Bkz. *Aşk üzerine Fragmanlar*, *Werke* I, 246 (Nohl, 379); *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*, *Werke* I, 370, 372 (Nohl, 302, 304-5); ve *Sistem Fragmanı*, *Werke* I, 421-442 (Nohl, 347-8).

9 Bkz. *Sistem Fragmanı*, *Werke* I, 422-3 (Nohl, 348).

miştir. Bir zamanlar [bu tutumun] sınırlamalarını vurguladığı noktada, Hegel artık onun zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bir zamanlar inanç nesnesi olan, şimdi aklın bir nesnesine dönüşmüştür. Mistik deneyim diskursif bir biçime dönüştürülmek zorundaydı. Frankfurt yıllarının sonuna doğru ve Jena'ya gidişinden kısa bir süre önce Schelling'e yazılan 2 Kasım 1800 tarihli mektubu Hegel düşüncesinde meydana gelen bu önemli değişikliğe işaret etmiştir:

> İnsanoğlunun ikincil ihtiyaçlarından başlayan düşünsel gelişimimde, bilime [yani felsefeye] doğru sürüklendim ve gençlik idealimi refleksiyon biçimine, bir sisteme dönüştürmek zorundaydım; şimdi kendime soruyorum... insan yaşamına, onların arasına nasıl dönebilirim.[10]

"Hegel'in gençlik ideali," dünyaya ilişkin organik bakışı, bireyi evrenle uzlaştıran sonsuz yaşam kavramıydı. "Refleksiyon biçimi," Hegel'in diskursif düşünme, kavramlar, yargılar ve aklın tasımları için kullandığı terimdir. Bu durumda belirli bir refleksiyon biçimi bir sistem olmak durumundaydı, zira sadece bir sistem tüm parçaların bölünmez bir bütün olduğu dünyaya yönelik organik tasavvurun hakkını verebilirdi.

Hegel'in düşüncesindeki bu değişiklik 1800 sularında yazılan başka açıklayıcı fragmanda daha belirgindir; söz konusu fragman muhtemelen *Verfassungschrift*'in bir giriş taslağıydı.[11] Bu fragman, Hegel'in holistik ideallerine, mistisizmden ziyade metafiziğin daha fazla hizmet edeceğinin ar-

---

[10] Hegel, *Mektuplar*, I, s. 59-60.

[11] Bkz. fragman 'Der immer sich vergrößernde Widerspruch . . .', *Werke* I, 457-60, muhtemelen 1799 yılının sonunda veya 1800 yılının başında Frankfurt'ta yazılmıştır. Bu el yazması ilk olarak Rosenkranz tarafından yayımlanmıştır (1844), s. 88-90; onun önemi ilkin tam olarak Haym tarafından anlaşılmıştır (1857), s. 79-83; Harris'de içeriklerinin ayrıntılı bir yorumlaması ve tartışması mevcuttur (1972), s. 440-5.

tık farkına vardığını göstermektedir. Bu nedenle, mevcut çağın felsefeye ve özellikle metafiziğe yönelik ihtiyacını tasvir eder. Bu metafiziğin görevi, insanların örtük ve bastırılmış idealini, çağdaş kültürün bütün karşıtlıklarının üstesinden gelen daha holistik bir yaşama duyulan özlemi açık ve öz-bilinçli hâle getirmek olacaktır. Bu metafizik bir sistem biçimini alacaktır, çünkü sadece bir sistem yaşamın bütünlüğü için yeterli olacaktır. Böyle bir sistem, bütünün zaruri parçaları olarak yaşamın daha eski biçimlerini muhafaza etmek suretiyle onlara hakkını verir; fakat onların iç çelişkilerini dışavurarak tümelliğe yönelik yanlış iddiaları da ortadan kaldırır. Hegel daha sonra diyalektik olarak belirecek düşüncesini *nüve hâlinde* olsa da birkaç satırda özetler: Bütün idesini temsil etme girişiminde söz konusu çelişkileri dışa vuran yaşam biçimlerinin içkin bir eleştirisi, fakat bütünün sadece tek bir parçası olarak bu yaşam biçimlerinin geçerliliği.

SPINOZA'NIN MİRASI

Hegel'in dünyaya ilişkin organik tasavvuru için akla uygun bir dayanak arayışı farklı alanlarda ortaya çıktı: Metafizik, epistemoloji ve doğa bilimleri. Hegel metafizik alanında organik tasavvuru monizmin temel çıkmazına, bir ile çok(luk) arasındaki ilişkiye açıklama getiren tek araç olarak görmüştü. Epistemoloji alanında Hegel organik tasavvurun Kant ve Fichte'nin idealizminin üstesinden gelinmemiş dualizmini çözecek tek araç olduğunu iddia etmişti. Doğa bilimleri alanında bu görüşü mekanikçiliğin müzmin problemlerinin üstesinden gelebilecek tek araç olarak görmüştü. Şimdi Hegel'in organizmacılığa yönelik metafizik argümanlarını irdelemeliyiz; ilerleyen bölümlerde onun epistemolojik argümanlarını da inceleyeceğiz (s. 139-47).

Metafizik alanında, Hegel'in organik tasavvur için rasyonel bir temel arayışı sonunda onu Spinozacılıkla uzlaş-

maya zorlamıştı. Hegel'in Spinoza'ya aşinalığı *Tübingen Stift*'deki ilk yıllarına kadar gider. O zamanlar Hegel muhtemelen Jacobi'nin *Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar*'ını okuyordu.[12] Fakat dikkat çekici olan, Bern ve Frankfurt yıllarında Spinoza'yı unutmuş görünmesiydi. Daha sonra Kant'ın pratik inanç öğretisini rasyonel dinin asıl formu olarak görmüştür.[13] Sadece Frankfurt yıllarında bu soğuk ve zayıf Kantçı öğretiyi *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'nin mistik panteizmi için terk etmişti. Ancak bu eserde bile Spinozacılığın çok az etkisi görülmektedir. O özellikle Spinoza'dan esinlenen ve Fichte'nin etkisinin baskın olduğu dönemde bile kendini Spinozacı olarak tanımlayan Schelling'le birlikte olduğu dönemde, ancak Jena yıllarının başında tam anlamıyla Spinoza'ya dönmüştür. Fakat Hegel'in Spinozacılığa yönelişi sadece Schelling'in etkisinin sonucu değildir. Bu, organik tasavvura rasyonel bir temel bulma niyetiyle ilişki içinde değerlendirildiğinde tutarlıdır. Buna karşın Spinoza'nın öğretisiyle Hegel'in mistik panteizmi arasında bazı derin yakınlıklar söz konusuydu; Hegel sadece Spinoza'nın monizmine, içkin dinine ve entelektüel Tanrı sevgisine hayran olabilirdi. Aslına bakılırsa, bu tip öğretiler için teknik bir dil ve rasyonel temel bulma girişiminde bulunan ilk kişinin Spinoza olması, dolayısıyla Hegel'in Jena yıllarındaki ilk metafizik yazılarının Spinozacı bir dil ve Spinoza'ya yönelik samimi göndermelerle dolu olması tesadüf değildir.

---

12 Harris (1972), s. 98-101, 103.

13 *Tübingen Fragmanı*'nda Hegel rasyonel bir dinin temeli olarak Kant'ın ahlaki postülatlarına başvurmuştur; Tanrının ve ölümsüzlüğün bilgisinin "pratik aklın talepleri"ne dayanması gerektiğini vurgulamıştır (I 16, 17/8, 9). yaklaşık 1795 Nisanından kalma *'Die transcendentale Idee . . .'* metni sadece pratik aklın Tanrının varoluşunu kanıtlamak bakımından yeterli olabileceğini iddia eder. Bkz. GW I, 195. Ayrıca bkz. Hegel'in Schelling'e Nisan 1795 tarihli mektubu, *Mektuplar*, I, s. 24. Hegel bu öğretiyi *'Ein positiver Glaube . . .'* fragmanında eleştirmeye başlar, GW I, s. 357-8.

Bununla birlikte Spinoza'ya yakınlık ve sempati duysa da, Hegel'in onunla son derece farklı düşündüğü ve hesaplaşmak durumunda kaldığı başka yönler söz konusuydu. Hegel hiçbir zaman Schelling'in yaptığı gibi, "Ben bir Spinozacı oldum!" (*Ich bin Spinozist geworden!*) diyemedi. Eğer Spinoza'nın tek tümel tözü felsefenin başlangıç noktası olsaydı, bu felsefe asla onun sonucu ya da hedefi olamazdı. Hegel'e göre, Spinozacılıkla ilgili derin problemler söz konusuydu. Öncelikle aksiyom ve tanımlarla başlayan bir geometrik yöntemi vardı, bu tanım ve aksiyomlardan hareketle akıl yürütüyordu. Kant'ın *Eleştiri*'sinin öğrencisi olarak Hegel geometrik yöntemi eski rasyonalizmin miâdı dolmuş bir kalıntısı olarak görüyordu, bu rasyonalizmin yanılgıları "Transendental Diyalektik"te acımasızca ortaya konulmuştu. Hegel *Differenzschrift*'te (II 37/105) şöyle yazmıştır: "Hiçbir felsefi başlangıç, Spinoza'nın yaptığı gibi, bir tanımla başlamaktan daha beter görünemezdi." Bu, *Sistemimin Takdimi*'inde Spinoza'nın geometrik yöntemini model olarak alan Schelling'e hâlihazırda örtük bir uyarıydı. Başka bir meseleyse Spinoza'nın iflah olmaz bir mekanikçi olmasıdır; onun açıklama modeli ve madde kavramı doğrudan doğruya Descartes'tan alınmıştı. Descartes gibi Spinoza da maddenin özünün uzam olduğu fikrindeydi; ve açıklama modelini etker nedensellik olarak görmüştü, bu modelde bir olayın nedeni zamanda önceleyen bir [başka] olaydı. *Ethika*'nın I. Bölümünün Ekinde Spinoza açıkça insanbiçimci olduğu için daha önceki teleolojik açıklama modelini yadsımıştı. Bu durumda sonuç olarak Spinoza'nın tek tümel tözü aslında devasa bir makineden başka bir şey değildi. O halde, Hegel'in organik dünya görüşünden hiçbir şey çekip alınamazdı.

Bu nedenle, Spinoza'nın felsefesi Hegel'in organik metafiziği için destek olduğu kadar köstektir de. Spinoza'nın yönteminin başarısızlığı ve onun radikal mekanikçiliği organik tasavvura yönelik yeni bir temel geliştirmeyi Hegel için elzem hâle getirmiştir. Fakat Spinoza'nın sistemi sadece zor-

luk yaratmamış, aynı zamanda bir fırsat da sunmuştur; zira Spinoza'nın felsefesinin temel bir zayıflığı, ciddi bir eksikliği bulunmaktaydı, Hegel söz konusu eksikliği kendi organik tasavvuru yararına kullanmıştı. Bu, bir ve çokun ya da fark ve çokluğun dünyasının ilksel bir birlikten nasıl kaynaklandığını anlatan kadim bir muammaydı. Spinoza bu kadim sorunu çözmedi, fakat çözümünü çok daha zorunlu hâle getirerek onu yeniden canlandırdı. Bu, Spinoza'nın *Ethica*'sına kısaca bakıldığında açıkça görülebilir.

Spinoza'ya göre, bütün tekil şeyler Tanrı'da varolur (*Etika* I, Ö 15) ve onlar Tanrı'nın yüklemlerinin sadece tavırlarıdır [değişimleri] (*E* I, Ö 25). Ne var ki Tanrı'nın bir yüklemeden ortaya çıkan her şey sonsuz ve ezeli-ebedi olmalıdır (*E* I, Ö 21). Bu ortaya şöyle bir sorun çıkarır: Bir şey zamanda ve sonlu olarak nasıl var olur? Spinoza sonlu şeylerin eylemlerini açıklamaya çalıştığında bu sorun çok daha belirgin bir hâle gelir. Spinoza şunu iddia etmektedir: *Sonlu şeyler bir yüklemin değişimleri* [*modifications*] *olduğu sürece*, sonlu şeylerin nedeni Tanrı'nın değil, başka sonlu şeylerin bir yüklemidir. Eğer nedenin kendisi ezeli-ebedi ve sonsuz olan bir yüklem olsaydı, o zaman etki de ezeli-ebedi ve sonsuz olurdu. Bu nedenle nedenin kendisi yüklem olamaz fakat sadece yüklemin bir tavrı [mod] olan başka sonlu bir şey olabilirdi (*E* I, Ö 28). Fakat bu yine de ardında şu soruyu bırakır: Söz konusu yüklemlerin bu değişimleri [modification] nasıl meydana gelir? Eğer her şey Tanrı'da varoluyorsa ve Tanrı sonsuz ve ezeli-ebedi ise, o zaman her şey sonsuz ve ezeli-ebedi olmalıdır. Peki bu durumda sonlu dünya ne için var olacaktır? Sonuç olarak, Spinoza tüm zamansal dünyayı hayal âlemine indirgemek dışında hiçbir şey yapamaz.[14]

Spinoza'da sonsuzla sonlu arasındaki ilişki sorunu daha düzgün ve sade hâliyle bir ikilem biçiminde ortaya konulabilir: Sonluyla sonsuz birleştirilmelidir, fakat birleştirilemez.

---

[14] Bkz. Spinoza'dan Ludivocus Meyer'e, 20 Nisan 1663, Spinoza (1966), s. 118.

Bir yandan sonsuzla sonlu birleştiril*emez*, çünkü onlar birbirine karşıt karakterdedirler. Sonsuz olan ezeli-ebedi, bölünemez ve sınırsızdır; sonlu olan zamansaldır, bölünebilir ve sınırlıdır. Bu nedenle onları tek bir tözde birleştirmek isteseydik, bu töz kendiyle çelişkili olurdu; hem ezeli ebedi hem zamansal, hem bölünemeyen hem bölünebilir, hem sınırsız hem sınırlı olması *per impossibile* olurdu. Ancak öte yandan, sonsuzla sonlu birleş*melidir* çünkü eğer sonsuz olan, sonlu olanı dışlarsa tüm gerçeklik olamaz. Sonsuz statüsünü yitirir, çünkü kendi dışındaki bir şey, yani sonlu tarafından sınırlanmış olur. sonsuzun doğası, kendisinden büyük olan hiçbir şeyin kavranamamasıdır; öte yandan bu şu anlama gelir: Sonsuz kendi içinde belli ölçüde sonluyu taşımalıdır, Zira sonlu onun dışında kalırsa sonsuz sonlu tarafından sınırlanır ya da sadece ona karşıt olarak kavranabilir.

Bu ikilem, Hegel'le işbirliği yaptığı Jena yılları boyunca Schelling'in karşılaştığı temel problemlerden biriydi. İkisi arasında nihai bir mütabakat olmasa da, bu soruna yönelik refleksiyonlarının büyük ölçüde Hegel tarafından teşvik edildiği açıktır.[15] gerçekten de Schelling'in bu problemi çözememesi, Hegel'in Jena'yı terk ettikten sonra Schelling'le kopuşuna yol açmıştır. İlkin 1801 yılında *Sistemimin Takdimi* isimli eserinde Schelling, mutlağın saf özdeşlik, tam farklılaşmamış birlik olduğunu ve kendi içinde ya da şeyler arasında herhangi bir fark ya da karşıtlığı dışladığını iddia etmiştir (§§16, 23). Hegel, mutlağın sonsuz ve ezeli-ebedi doğasına karşıt olarak sonlu ve zamansal dünyayı sanki bir anlamda koyabilirmiş gibi [posit], "kendi dışına çıktığı"nı varsaymanın bir yanılgı olduğunu savunmaktaydı (§§14, 30). Ne var ki kısmen Hegel'in tahrikinden ötürü, Schelling kısa bir süre sonra böyle uzlaşmaz bir tutum almaktan kaçınmış ve görüşlerini 1802 tarihli *[Sistemimin] Daha Öte Sunuluşu ve Bruno*'da tekrar formüle etmiştir. Bu eserlerde, mutlağın

---

[15] Hegel'in Schelling üzerindeki etkisine ilişkin olarak bkz. Düsing (1969).

kendi içinde sonlu şeyler içermesi gerektiğini iddia ediyordu; buna karşın konumundaki bu değişiklik gerçek olmaktan ziyade sembolikti; çünkü sonlu şeylerin sadece birbirleriyle özdeş oldukları ya da onları ayırt eden özelliklerinden soyutlandıkları sürece mutlak içinde bulunabileceklerini de iddia ediyordu (*Sämtliche Werke* IV, 393, 408). 1804 tarihli *Felsefe ve Din* isimli eserinde Schelling sonluluğun kaynağını açıklama girişimini fiilen terk etmiştir (*Sämtliche Werke* IV, 42). Sonsuzluk sadece sonluluğun olanağını içerir; sonlu olanın gerçekliği yalnızca sonsuzdan düşüşten ya da sıçramadan ileri gelir. Mutlak, ilk günahtan ve dolayısıyla sonlu olanın keyfi eyleminden kaynağını alan bu düşüşün zemini değildir. Düşüş açıklanamaz; o sadece keyfi ve kendiliğinden bir eylemdir ki kavramsal olarak yeniden inşa faaliyetinin tamamına meydan okur

Hegel'e göre, Schelling'in düşüş teorisi sadece bir başarısızlığın itirafı, özdeşlik felsefesinin çöküşünün bir kabulüydü.[16] Bu ikileme karşı Hegel'in çözümü, dünyaya ilişkin organik tasavvurdan başka bir şey değildi. Eğer mutlak, yaşam olarak kavranacaksa, o zaman basit bir nedenden ötürü kendi içinde farkı ve sonluluğu içer*melidir*; bu basit neden organik gelişimin öz-farklılaşmaya dayanmasıdır. Yaşam nüve hâlindeki bir birliğin daha belirli, karmaşık ve organize hâle geldiği bir süreçtir; birlikten farka ve farktan fark içindeki birliğe doğru giden bir harekettir. Hegel *Differenzschrift*'te şöyle belirtir:

> Bu türden yerleşmiş karşıtlıkları aşmak [aufheben] aklın tek merakıdır. Fakat bu ilgi karşıtlığa [Entgegensetzung] ve sınırlamaya genel olarak karşıymış gibi bir anlam taşımaz; zira zorunlu bölünme [Entzweiung] sonsuza dek kendini karşı-koyarak biçimlendiren bir yaşam faktörüdür ve en yüksek seviyedeki bütünlük sadece en derin

---

[16] Rosenkranz'a (1844) göre, s. 188, Hegel özellikle 1804/5 Kış Sömestri derslerinde Schelling'in düşüş teorisini eleştirmiştir.

bölünmeden iyileşerek [Widerherstellung] olanaklı olur olanaklı olur.

(II 21-2/91)

Şayet Spinoza'nın tekil tözü şimdi bir organizma olarak düşünülseydi, o zaman sonsuza dek durağan kalan bir şey değil, sonsuza dek hareket eden ve gelişmekte olan bir şey olarak anlaşılması gerekirdi. Yine de Spinoza'nın tözü hakikatin bir momenti, fakat sadece bir momenti olarak akılda tutulabilirdi. O oluşmamış, gelişmemiş ve biçimsiz bir şey olduğu sürece tekil tümel organizma olacaktı. Elbette Spinoza böyle bir öneriyi sadece reddedecekti, zira onun tek tözünün bu [şekilde] dönüştürülmesi, kendisine karşı tutkuyla ve enerjiyle savaştığı teleolojik bakış açısına dönmekten başka bir anlama gelmiyordu. Ne var ki Hegel için Spinoza'nın tözünü canlı bir organizmaya dönüştürmekten başka bir seçenek yoktu, çünkü bu sayede sonluluğun kökenine ilişkin kadim problemin tuzağına düşmekten kaçınılmış olacaktı.

KANT'IN MİRASI VE KARŞILAŞILAN ZORLUKLAR

Prima facie Hegel'in organik kavrayışı salt bir metafordur, bütünüyle klasik ve Hıristiyan literatürden türetilen bir şeydir. Fakat kavramın çok daha kesin ve teknik anlam taşıdığının farkına varmak önemlidir. Bu anlam, *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin (V 373-4) §§64-5. bölümlerinde "doğal erek" (*Naturzweck*) kavramının çözümlemesiyle Kant tarafından dile getirilmiştir. *Ansiklopedi*'nin §55A bölümü bu yönden incelendiğinde Hegel, Kant'a borcunu fazlasıyla ödemiştir. Ancak Hegel'in Kant'a olan borcu hem müspet hem de menfi anlamdaydı. Eğer Kant organik kavramına açık, teknik bir anlam verseydi, bu kavramın kullanımına yönelik kesin düzenleyici [*regulative*] sınırlamalar koyarak Hegel'e meydan da okurdu.

Yargı-gücünün Eleştirisi'nin §§64-5. bölümlerinde Kant, doğal ereğin tanımlayıcı niteliği olduğunu iddia eder. Birincisi bütün idesi parçaların her birinin özdeşliğini belirlediği anlamda tüm parçaları önceler. İkincisi parçalar karşılıklı olarak birbirinin nedeni ve etkisidir. Kant ilk tanımlayıcı niteliğin yalnızca doğal bir ereği tanımlamak için yeterli olmadığını iddia etmiştir; çünkü bu özellik belli bir plana, bir bütün fikrine göre üretilen sanat eserlerinde de bulunur. Sanat eserinden farklı olan bir organizmanın *kendini*-meydana getiren ve *kendini*-düzenleyen [self-organizing] bir organizma anlamına geldiği ikinci ayırıcı niteliği de eklemek elzemdir. Her iki bakış açısından bakıldığında Kant bir organizmanın maddeden farklı olduğunu savunmaktaydı. Maddede parçalar bütünü önceler ve onu olanaklı kılar, madde kendini-meydana getiren veya kendini-düzenleyen bir şey değildir; çünkü madde sadece dış bir kuvvet ona etkide bulunduğunda hareket eder.

Doğanın organik kavranışını anlamak için Kant'ın ilk koşulunun tam olarak ne anlama geldiğini irdelemek oldukça önemlidir. Kant'a göre organik bir bütün, parçalarından fazlaymış gibi sadece parçalarına indirgenebilir değildir; ayrıca parçalarının kaynağı veya temelidir, çünkü bütün fikri onun her parçasının özdeşliğini belirler. *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin §§76-8. bölümlerinde Kant, *compositum*la *totum* arasındaki geleneksel skolastik ayrımın benzeri olan, analitik ve sentetik tümel arasında yaptığı ayrımla bu nokta üzerinde durmuştur.[17] Analitik tümel ya da *compositum*da parçalar bütünü önceler ve her bir parçanın bütünden farklı olarak özdeşliği bulunmaktadır; sentetik tümelde ya da *totum*da bütün, parçaları önceler ve her bir parçayı olanaklı kılar. Analitik tümel için, olanaklıyla gerçeklik arasında bir ayrım mevcuttur, çünkü tümelin herhangi bir şeye uygulan-

---

[17] Kant'ın ayırımı konusunda bkz. KrV A 438; Doktora Tezi, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, §15, Corollarium, II, 405; Reflexionen 3789, XVII, 293 ve Reflexionen 6178, XVIII, 481.

masının nedeni yoktur; sentetik tümel için böyle bir ayrım söz konusu değildir, çünkü tümel kendini-gerçekleştirendir. Hegel ve romantikler doğanın organik kavranışı hakkında yazdıklarında kafalarında *totum* ya da sentetik tümel vardı. Kant'ın ayrımı, Hegel'in daha sonra yaptığı soyut ve somut tümel arasındaki ayrımın atasıydı.

Yalnız, Kant'ın doğa ereği kavramı doğanın organik kavranışını açıklamak için henüz yeterli değildir. Bu kavram her organizmanın yapısını belirlese de bütün bir evrenin [kozmos] doğal bir erek olduğu başka –muazzam– bir adımı atmaz. Kant, burada yine Hegel ve romantikleri öncelemiştir. *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nin §67. bölümünde Kant organizma fikrini genelleyebileceğimizi ve böylece onun bir bütün olarak doğaya uygulanabileceğini öne sürmüştü. Nihai nedenlere sahip olan şeyleri kavradığımızda daha ileri gidebiliriz, böylece herhangi bir organizma daha geniş bir organizmanın parçası ve bir "amaçlar sistemi"ne ait olur (V 378, 380-1). Bu amaçlar sistemi "evrensel organizma"yı ya da "erekler sistemi"ni içermektedir.

Hegel ve romantikler için başka bir emsal teşkil ettiğinden Kant *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde tümel bir organizma fikrinin mekanik ilkelere indirgenebilir olduğunu iddia etmişti. Bilindiği gibi Kant, tek bir ot sapı için bir Newton'un olamayacağını söylemişti. Kant [bununla] şunu iddia eder: Doğa yasaları açısından bakıldığında doğanın görünüşteki tasarımı, düzeni ve uyumu olumsal görünür, çünkü salt mekanik araçlarla onun nasıl ortaya çıktığını göremeyiz (§61; V 360). Temel itibariyle iki yönden bakıldığında Kant organizma kavramının mekanizmin ötesine geçtiğini iddia ediyordu. Birincisi bir organizma *kendini*-meydana getirir ve *kendini*-düzenler; fakat mekanizm, bir olayı ona etkiyen başka bir olay aracılığıyla açıklar. İkincisi bir organizma bölünmez bir birliktir, bir *totum*dur ki bütün, parçalarını önceler; ancak mekanizm her şeyi analitik olarak, yani parçaların bütünü önceleyiği bir *compositum* olarak anlamıştır.

Yargı-gücünün Eleştirisi'nde Kant tümel bir organizma fikrinin eleştirel felsefe için bu denli ayak bağı olan ideal ile gerçek, numenal ile fenomenal arasındaki dualizmleri birleştirebileceğini iddia ederek romantik çağdaşlarını bu fikre daha da çekmişti. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (1788) Kant, özgürlük ile zorunluluk arasındaki çatışmayı her birine ontolojik bir alan sağlayarak çözmüştü: Özgürlük insanların rasyonel ilkeler temelinde eyledikleri numenal ya da kavranabilir bir alana aitti; zorunluluk doğanın empirik veya fenomenal alanının alametifarikasıydı, burada her şey neden ve etkinin mekanik yasalarına göre işlemekteydi.

Bu her ne kadar özgürlük ve zorunluluk iddialarını onlara ayrı yetki alanı vererek karşılıyor görünse de, bu denli ayrı alanlar arasındaki etkileşimi nasıl açıklayacağı ayrı bir muammaydı. Eğer numenal olan, kavranabilir, etkin ve zamansal-olmayansa ve fenomenal olan da duyulur, edilgin ve zamansalsa, bu alanlar birbirleriyle nasıl etkileşime girecekti? *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde Kant bu dualizmi göstermek için tümel bir organizma fikrini varsaymıştı. Eğer bütün bir doğa alanı ilahi bir anlayışın tasarımına göre yaratılsaydı, numenal ile fenomenal arasında gizemli bir uyum söz konusu olamazdı. Öyle görünüyor ki doğal erek kavramı ideal ile gerçek arasında daha yakın bir bağlantı kuruyordu, zira organizmanın ereği, onun biçimsel veya ideal öğesi maddesine, materyaline veya gerçek öğesine içkindir. Erek, maddenin dışında değildir; tıpkı bir sanatçının çamur topağını şekillendirdiği gibi dışarıdan ona dayatılamaz, maddenin içindedir, onun tüm etkinliğinin kaynağıdır.

Organik olanın anlamı, mekanizme indirgenemezliği ve dualizmi aşmadaki önemi dikkate alındığında, Kant ile Hegel arasında çok yakın bir mutabakat söz konusuydu. Tüm bu nedenlerden ötürü Hegel, *Ansiklopedi*'nin §55A bölümünde, Kant'ın idenin tüm tanımlayıcı niteliklerini ifade etmiş olduğunu ortaya koymuştu. Öte yandan mutabakatları-

na rağmen aralarında yine de çok temel bir anlaşmazlık söz konusuydu. Şöyle ki Hegel doğanın gerçekte bir organizma olduğunu varsayma nedenimiz olduğunu kabul etmiş, Kant ise reddetmişti. *Yargı-gücünün Eleştirisi* boyunca Kant, organizma fikrinin sadece *düzenleyici* bir *statü*ye, eş deyişle doğanın araştırılmasına rehberlik etmede höristik bir değere sahip olduğunu, böylece doğa sırf bir organizmay*mış gibi* hareket etme hakkına sahip olabileceğimizi iddia etmişti. Ne var ki bu ilkenin *kurucu* bir statüsü yoktur, eş deyişle doğanın gerçekte bir organizma olduğunu varsaymamız için bir neden de yoktur.

Kant doğa ereği fikrine düzenleyici sınırlamalar getirmekte neden ısrarcıydı? İnsanın anlama yetisinin doğanın mekanik bir anlayışıyla sınırlı olduğunu neden iddia etmekteydi? Kant'ın üç temel argümanı söz konusuydu.

Kant'ın teleoloji konusundaki erken dönem denemesinde ana hatlarıyla ortaya çıkan ilk argümanı[18] özünde şüphecidir. Bu argümana göre, sebzeler ve hayvanlar gibi doğadaki nesnelerin de gerçekten ereksel olup olmadığını bileceğimiz araçlara sahip değiliz; başka bir deyişle, bu nesnelerin oldukça karmaşık makinelerden ziyade gerçekten organizmalar olup olmadığını belirleyecek bir *ölçü*tümüz yoktur. Kant için "bir şeyi ideye göre meydana getirme kudreti"nden (VIII 181) ibaret olan irademize göre bir şeyi yarattığımızda ereklerden doğan eyleme gücünün ancak kendi insani deneyimimizden kaynaklandığını anlarız. Dolayısıyla bir şey idelere göre edimde bulunamazsa, o şeyin erekler için edimde bulunma kudretine de sahip olduğunu varsayma hakkımız yoktur. Bu nedenle, bir amaca tabi olarak eyleyen fakat yine de iradeye sahip olmayan bir varlığa ilişkin kavram "tam olarak hayali ve boş"tur (völlig erdichtet und leer) (181). Böyle bir sonuç çıkarmakla Kant, kavramın tam olarak *anlamsız* olduğunu söylemez –bu durumda düzenleyici bir statüye

---

[18] *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, Werke* VIII, 161-84.

bile sahip olamazdı–, ancak hiçbir *referansı* yoktur. Onun vurguladığı nokta, basitçe bizim sadece irade ve anlama yetisiyle eyleyen varlıklar söz konusu olduğunda amaçlılığı *bilebil*eceğimiz, dolayısıyla irade ve anlama yetisine sahip olmayan varlıkların amaçlılığı konusunda hiçbir güvenilir iddiada bulunamayacağımızdı. Özetle, Kant'ın argümanı yönelimselliğin –bilinçli bir erek-yönelimli ya da amaç-yönelimli eylem anlamında– erekliliğin *ölçüt*ü olduğudur.

Yargı-gücünün Eleştirisi'nin §68. bölümünde yer alan Kant'ın ikinci argümanı, Kant'ın "yeni düşünce yöntemi"nin altında yatan ilke olarak adlandırdığı eleştirel felsefenin temel ilkesinin basit bir uygulamasına dayanmaktadır.[19] Kant'ın açıkça §68. bölümde yeniden ifade ettiği bu ilkeye göre "kendimizi gerçekleştirebileceğimiz ve kavramlarımıza göre şekillendirdiğimiz eksiksiz bir içgörüye sahibiz" (V 384). Kant'a göre bu ilke şu anlama gelir: Organizmalar bizim için anlaşılmazdır, çünkü onları yaratacak ya da meydana getirecek araçlar içinde bu ilkeye sahip değiliz. Aslında tıpkı doğanın meydana getirdiği gibi bazı maddi şeyleri yaratabiliriz ve bunu etker nedenlerin kombinasyonu aracılığıyla gerçekleştiririz. Fakat bir organizmanın sonsuz biçimde karmaşık yapısını meydana getirme kudretimiz yoktur. Bu nedenle sadece neyi meydana getirebileceğimizi biliyorsak ve de organizmaları meydana getiremiyorsak, bu bizim organizmaları bilemeyeceğimiz anlamına gelir.

Kant'ın üçüncü argümanı, hylozoizme ya da canlı maddeciliğe karşı yöneltilmiştir; bu öğretiye göre madde *vis viva* ya da canlı kuvvete dayanmaktadır. Kant'ın canlı maddeciliğe karşı argümanı, *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'ndeki madde çözümlemesinden kaynağını alır. Kant'ın mekaniğinin ikinci yasası olan atalet yasasına göre maddedeki her değişimin *dışsal* bir nedeni olması gerekir, eş deyişle maddenin yönü ve hızı dış bir neden tarafından değiştirilmedikçe, madde hareketsiz kalmaya ya da aynı yön ve hız-

---

[19] Bkz. KrV'nın ikinci edisyonunun önsözü, B xviii. Krş. İlk önsöz A xx.

la hareket etmeye devam eder (IV 543). Dolayısıyla bu ilke maddedeki değişimlerin *içsel* olamayacağını ya da maddenin içsel bir belirlenim zemini olmadığını açıklar. Bu, Kant'a göre, maddenin özünde *cansız* olduğu anlamına gelir; zira yaşam, *içsel* bir ilkeden hareket eden bir tözün yetisi, onun *kendini* değiştirme kudretidir. Kant "tüm doğa felsefesinin ölümü"nden (*der Tod aller Naturphilosophie*) başka bir şey olmayan canlı maddeciliği lanetleyerek, doğa biliminin asıl olanağının atalet yasasının bu içerimlerinin bütünüyle kabul edilmesine bağlı olduğunu şiddetle vurgular.

Tüm bu argümanlara dayanarak Kant, organizma ya da doğal erek kavramının sadece düzenleyici bir statüye sahip olduğu sonucuna varır. Yaygın bir yanlış anlamadan kaçınmak amacıyla bu öğretinin tam olarak ne anlama geldiğini görmek önemlidir. Canlı maddeciliğin en radikal türü hariç olmak kaydıyla, Kant sanki doğada organizmaların mevcut olması yanlışmış gibi bu kavramın sadece bir kurgu olduğunu söylemez. Bunun yerine bu kavramın sadece sorunlu bir durumunun söz konusu olduğunu söyler. Başka bir deyişle, organizmaların varoluşunu ya da varolmayışını varsaymak için bir neden ya da kanıtımız yoktur; aslında organizmaların ya da doğal ereklerin varolması olanaklıyken, hiçbirinin olmaması ve gerçekte sadece karmaşık makinelerin mevcut olması da olanaklıdır.

Eleştirel bir filozof olarak onun tek amacının bizim kavramsal yetilerimizin sınırlarını belirlemek olduğunu anlamamız gerekir; Kant organizmaların *nevi şahsına münhasır* durumunu ve mekanizmin olanaksızlığını ne kabul eder ne de reddeder. Kant üçüncü *Eleştiri*'nin §71. bölümünde açıkça şöyle belirtir: "Doğanın örgütlenmiş [organized] ürünlerinin doğanın mekanizmi aracılığıyla meydana getirilemeyeceğini kanıtlamaktan bütünüyle yoksunuz" (V 388). Kant organizmaların salt mekanizme dayanan açıklama olanağını yadsıdığı, bilindiği gibi tek bir ot sapının büyümesini açıklayabilecek bir Newton'un hiçbir zaman olmayacağını açıkladığı zaman

organizmaların mekanik-olmadıklarını düşündüğünden değil –bu da dogmatik bir bilme iddiası olurdu–, daha çok bir organizmayı tam anlamıyla mekanik olarak kavrayamamamızın ve bunu [organizmayı] anlamlı kılmak için teleolojiye başvurma gereksiniminin *insanın anlama yetisinin zorunlu bir sınırı* olduğunu düşündüğü için bu açıklamayı yapar.

KANT'A CEVAP

Bu Kantçı argümanlar Hegel ve 1790'lı yıllardaki tüm *Naturphilosophen* [doğa filozofları] kuşağına böyle bir zorluk çıkarmıştır. Doğaya ilişkin organik kavrayışlarını haklı çıkarmak –kurucu nitelikteki geçerliliğini tesis etmek– için, Kant'ın düzenleyici kısıtlamalarının üstesinden gelme ihtiyacını ortaya koymaları gerekecekti. Hegel ve *Naturphilosophen* Kant'ın argümanlarına nasıl karşılık verdiler?

Onların ilk stratejisi savunulması imkânsız tüm metafizik varsayımları içeren geleneksel Hıristiyan teleolojisinden kendilerini uzaklaştırmaktı. Onlar, eski *dışsal* teleolojiyi yeniden-canlandırmak ya da devam ettirmek istemediklerini vurguluyorlardı; bu teleolojiye göre, doğanın amaçları yaratılış esnasında Tanrı tarafından doğaya yerleştirilmişti. Bu eski teleoloji özünde insan biçimciydi, doğal şeylerin Tanrı tarafından insanların amaçlarına hizmet etmek için yaratıldığını iddia ediyordu. Söz gelimi, Tanrı mantar ağaçlarını, kabuğu şarap şişelerinde mantar olarak kullanılabilsin diye yaratmıştı. Hegel ve *Naturphilosophen* teolojilerinin bütünüyle *içsel*, doğa içinde gözlemlenebilir ereklerle sınırlı olduğunu vurguluyorlardı. Onların düşüncesine göre, doğa kendinde bir erekti ve kendisinden daha yüksek bir amacı yoktu.

Bu strateji teleolojiyi kuşku uyandıran bir metafizikten arındırırken, yine de Kant'ın başlıca argümanlarına pek dokunmuyordu. Kant bazen doğanın nesnel erekselliği kavramı kaçınılmaz olarak psiko-teolojiye götürüyormuş gibi yazsa

da (§75; V 398-9), bu argümanın itici gücü, *doğa ereğine* (*Naturzweck*), doğanın sadece kendini-meydana getiren ve kendini-düzenleyen bir şey olduğu düşüncesine karşı yöneltilmiştir. Bu nedenle, onun hedefi aslında Hegel'in ve *Naturphilosophen*in temel öğretisi, yani *içsel* bir teleolojiydi.

Soruyu doğa alanıyla sınırladıkları için, Hegel ve *Naturphilosophen*in hâlâ karşı oldukları nokta, doğa ereği kavramının Kant'ın ona yüklemiş olduğu diğer tartışmaya açık varsayımların hiçbirini içermediğidir. İlk olarak, Hegel'in vurguladığı nokta bu kavramın niyetliliği, iradeyi ya da öz-bilinçli failin canlı bir şeye yüklenişini içermediğidir. Doğal bir nesnenin bir amaca hizmet ettiğini söylemek, onun yaratılışının ardında bir niyetin bulunduğu anlamına gelmediği gibi nesnenin kendi içinde saklı bir niyeti olduğu anlamına da gelmez. Bunun yerine, bütün bunlar nesnenin bir işleve hizmet ettiği, organizmanın yapısında temel bir rol oynadığı anlamına gelmektedir. İkincisi Hegel ve *Naturphilosophen*in karşı çıktığı canlı madde fikrinin, maddenin içinde onun gelişimini yönlendiren ve düzenleyen bir çeşit ruh ya da tinin mevcut olduğu düşüncesini beraberinde getireceğidir. Onların, Kant gibi animizm ve vitalizme, doğaüstü bir gücü veya faili organik gelişime bağlayan bir öğretiye karşı olduklarını anlamak gerekir. Onlar da materyalizm ile vitalizm arasındaki ikilemden kaçınmak istiyorlardı. Materyalizm, organizmaların *nev-i şahsına münhasır* yapısını reddetmesi nedeniyle fazlasıyla indirgemeciyken, vitalizm ise esrarengiz bir güç ya da doğaüstü bir faile başvurduğundan cehalet yanlısıdır.[20]

Buna karşın tüm bunlar, aslında onları aralarında bir ihtilaf yokmuş gibi göstermektedir. Kant, sadece niyetliliğin veya tinsel güçlerin doğada varoluşunu üzerine basa basa imlemek bakımından erekselliği doğadaki nesnelere yüklemeyi reddederken, Hegel ve *Naturphilosophen* onu, bu tür

---

[20] Bkz. Schelling'in *Von der Weltseele, Sämtliche Werke* II içinde, 496-505, ve onun *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*'si, *Sämtliche Werke* III içinde, 74-8.

içerimleri taşımayan daha zayıf bir anlamda olumlarlar. Doğa ereği fikrinin tanrısal öngörüyü veya tinsel güçleri işaret ettiğini reddederek, *Naturphilosophen*den bazıları, teleolojinin iddialarını deneyim alanı içinde dile getirebileceklerini düşündüler. Onlara göre, canlı bir şeyin kendini-meydana getirmesini ve düzenlemesini gözlemlemek olanaklı görünüyordu. Düzenlenişin empirik kanıtına duydukları güveni anlamak için, 18. yüzyıl sonundaki fizyolojinin durumunu dikkate almak gerekmektedir.[21]

18. yüzyıl sonuna kadar organizmaların embriyoda daha önce oluştuğunu iddia eden preformasyon teorisi gözden düşmüştü, çünkü hibritler ve rejenerasyon gibi bazı temel olguları açıklayamıyordu. J.F. Blumenbach ve Caspar Wolff epigenesis teorisi için sağlam empirik kanıtlara sahip olduklarını iddia ediyorlardı; bu teoriye göre bir organizma nüve hâlindeki bir kitleden meydana geliyor ve aşamalı olarak kendini örgütlüyordu. Dolayısıyla bu durumun canlı maddenin kendini düzenlediği bir gözlem verisi olduğu görünüyordu. Bunun sonucu olarak Wolff, Albrecht Haller'le meşhur tartışmasında, epigenesis teorisinin gözlemlenemeyen şeyin (yani önceden-oluşan embriyonun) var olmadığını savunan bir çıkarıma dayandığını değil, var olan şeyin basit bir gözleme dayandığını iddia ediyordu. Wolff, mikroskoptan bakıldığında gelişen embriyonun yapısını açıkça görebildiğini ve embriyonun epigenesisini reddedenlerin mikroskopla bakmayı reddettiklerini iddia ediyordu.[22] Doğa biliminin nedeni söz konusu olduğunda, Kant'la aynı fikri paylaşanlar için, onun düzenleyici öğretisinin 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başındaki fizyologlar arasında pek az destek bulduğunu ya da hiç destek bulmadığını akılda tutmak önemlidir. Onlar organik kavramları düzenleyici kurgular olarak değil, doğadaki etkin kuvvetlere işaret eden kurucu hakikatlar olarak ele

---

21 Kısa ve yararlı bir araştırma için bkz. Roe (1981), s. 1-20; Hankins (1985), s. 113-57; ve Richards (1992), s. 5-16.

22 Bkz. Roe (1981) s. 80-3, 86.

aldılar.[23] Wolff ve Blumenbach epigenesisi gözlemlediklerini iddia ettiğinde, kabaca bu önemli varsayımı ifade ediyordu.

Bununla birlikte Kant'ın gözlem ve deneye söz konusu başvurulardan etkilenmiş olması pek olası değildir. Hegel ve *Naturphilosophen*, hem organik birliğe hem de kendi kendini-örgütlemeye yönelik empirik kanıtın, doğaya ereksellik yüklemek için yeterli olduğunu savunmuştu. Fakat Kant tam da bu noktayı reddediyordu. Hegel'e göre, deneyimimizde söz konusu olan bir şey hem organik birliği hem de kendini-örgütleyişi gösterse bile, bu, doğa ereklerinin varolduğuna dair çıkarımı yine de gerektirmiyordu. Peki neden gerektirmiyordu? Çünkü hepimizin bildiği gibi şey, kati olarak hâlâ mekanik nedenlerden hareketle edimde bulunabiliyordu. Öte yandan, Kant bu konuda oldukça net ve ısrarcıydı: "Doğanın örgütlenmiş madde ve bileşenlerinin onun mekanizmi aracılığıyla meydana getirilemeyeceğini kanıtlamaktan bütünüyle yoksunuz" (§71; V 388). "Ereklerin doğaya yüklenmesiyle kastedilen, kat'i suretle mekanizme indirgenmeyen nedenselliğin başka bir biçiminin mevcut olmasıdır; fakat deneyimin miktarı ne olursa olsun, onun varoluşunu kanıtlamakta yeterli değildi. O halde, sonuç olarak Kant, organizmacılığın lehine olan empirik kanıtlarla kolayca ikna edilemeyecek kadar şüpheciydi.

Öte yandan Kant'ın şüpheciliğinin kati olmadığını anlamak önemlidir; zira Hegel ve *Naturphilosophen*in Kantçı meydan okumaya göğüs germeye çalışmaları empirik düzlemde gerçekleşen bir şey değildi. Daha önemli çarpışma, epistemolojinin sarp topraklarında cereyan etmekteydi.

*NATURPHILOSOPHIE*NİN MÜDAFAASI

1800'lerde Hegel'in organik dünya görüşünü savunmaya yönelik kaygısı onu Schelling'in *Naturphilosophie*sine yö-

[23] Bu bütünüyle Larson (1979) tarafından belgelenmiştir.

neltmiştir. Schelling'le bir ittifak kurmak, Hegel'in yapmak istediği şeylerle uyuşuyordu; çünkü Schelling *Dünya Ruhu Üzerine* isimli risalesinde doğaya yönelik organik kavrayışını hâlihazırda savunuyordu. Her ne kadar Hegel doğaya yönelik organik kavrayışına Schelling'den bağımsız olarak şekil verse de, *Tübingen Stift*'deki eski arkadaşından öğrenecek çok şeyi vardı. Schelling doğa bilimlerindeki son gelişmeler konusunda oldukça ehildi ve organizmacılığı temellendirebilmek için gerekli olan bazı teknik argümanları daha önce formüle etmişti. Oysa 1800'lerde Schelling, *Naturphilosophie*sini savunmak için acil yardıma ihtiyaç duyuyordu. *Naturphilosophie*nin olanağını acımasızca eleştirmiş olan Fichte'yle eski ittifakını sonlandırmanın eşiğindeydi. Bunun sonucunda, Hegel'in Schelling'in müttefiki olarak ilk hamlesi *Differenzschrift*'te *Naturphilosophie*nin gerekliliğini savunmak oldu.

Hegel'in *Differenzschrift*'te *Naturphilosophie*yi savunmaya yönelik argümanı özünde doğanın organik kavranışının bir müdafaasıydı. Onun temel tezi, sadece organik kavrayışın Kant ve Fichte'nin idealizmlerini hükümsüz kılan öznel ile nesnel arasındaki süreğen dualizmin üstesinden gelebileceğidir. Hegel'e göre, Kant ve Fichte kartezyen mirasın bıraktığı dualizmin üstesinden gelememiş, fakat onu yeniden ifade etmişti. Kant ve Fichte'nin idealizmi Descartes'ın *res cogitans* ile *res extensa* arasındaki dualizminin benzeri olan, transendental ve empirik olan arasındaki bir dualizmde tutsak kalmıştı. Kantçı transendental ben deneyim biçiminin kaynağıdır, buna karşın deneyimin empirik içeriği sadece verili olarak kalır. Eğer deneyimin biçimi uzay ve zamanın ötesindeki etkin transendental ben'den ortaya çıkıyorsa, onun içeriği basitçe verilidir ve edilgin bir biçimde uzay ve zaman içinde alınır. Hegel, Fichte'nin, Kant'ın dualizmini aşmak konusunda önemli bir adım attığını kabul etmişti, çünkü Fichte özne-nesne özdeşliği ilkesi üzerinde ısrar ediyordu; bu ilkeye göre transendental ben, kendi

deneyiminin bütün içeriğini yaratacaktı. Oysaki Hegel, Fichte'nin dualizmi ortadan kaldırmayı hâlâ başaramadığını, çünkü onun özne-nesne özdeşliği ilkesinin sadece bir amaç, ben'in sonsuz bir mücadele süreciyle mütemadiyen yaklaşabileceği fakat hiçbir zaman ulaşamayacağı düzenleyici bir ideal olduğunu iddia ediyordu. Özne-nesne özdeşliğinin amacı gündelik deneyimde söz konusu olan özne ile nesne arasındaki dualizmin gerçekliği ile şiddetli biçimde çelişiyordu. Hegel'e göre, eğer sadece doğanın organik bir kavranışını kabul edersek bu dualizmlerin üstesinden gelinebilecekti; bu kavrayışa göre öznel ve nesnel olan tek bir canlı kuvvetin gelişim ve örgütlenişinin farklı dereceleriydi. Bu, özne-nesne özdeşliği ilkesinin yeniden yorumlanması anlamına gelmekteydi; böylece bilen öznenin etkinliğine değil, doğada mevcut olan canlı kuvvete işaret etmekteydi. Bu kuvvet hem öznel hem de nesneldir, çünkü madde ve öz-bilinç alanı sadece onun gelişiminin aşamalarıydı.

Hegel'in *Differenzschrift*'teki yoğun ve müphem argümanı gerçek bağlamına yerleştirilirse, amaç, anlam ve inandırıcılık açısından çok şey kazandırır. Kendisine özgü sıkıcı tarzıyla Hegel, Schelling'in daha önce savunduğu argümanı savunuyor ve ayrıntılı biçimde bu argümanın üzerinde duruyordu; bu argüman 1797 tarihli *Bir Doğa Felsefesine Yönelik Düşünceler* başlıklı çalışmasının girişinde inandırıcı biçimde ortaya çıkar. Schelling'in argümanının can alıcı noktası sadece doğanın organik kavranışının transendental felsefenin çözülmemiş *aporia*sının [çıkmaz] içinden çıkabilmesidir. Schelling argümanına temel bir soruyla başlar: "Doğa felsefesi hangi problemleri çözmelidir?" Hegel'in transendental felsefenin temel problemlemine işaret ederek cevap vermesi dikkat çekicidir: "Dışımızdaki bir dünya, doğa ve onunla birlikte deneyim nasıl olanaklıdır?" (*Sämtliche Werke* II, 15). Schelling bunu kusursuz biçimde açıklar; bu nedenle, *Naturphilosophie*nin *transendental* bir görevi vardır. Onun temel hedefi bilgi sorununu çözmektir. Schelling

bu soruna yönelik çözümün özellikle güç olduğunu, çünkü bütün bilgilerin öznel ve nesnel, ideal ve gerçek ya da transendental ve empirik olan arasında bir çeşit mütekabiliyet veya bağlantı gerektirdiğini dile getirir. Oysaki bu tür bir bağlantı ya da mütekabiliyet olanaksız gözükür, çünkü bu alanlar bütünüyle heterojen görünmektedir. Öyleyse bilginin olanağını açıklamak için bu alanları birleştirmek, onlar arasında bir köprü kurmak gerekmektedir. Schelling daha sonra uzun uzadıya bu sorunun geleneksel Kantçı öncüllerle çözülemeyeceği düşüncesine ulaşır (II 16, 25-6). Deneyimin malzemesi ve biçimi arasındaki ortodoks Kantçı ayrımın, başlangıçta sorun yaratan dualizmi yeniden ürettiğini iddia etmektedir. Kantçılar bu alanlar arasındaki boşluğu dolduramazlar, çünkü deneyimin malzemesi ve biçimi arasında öyle keskin bir ayrım yaparlar ki (alanların) aralarındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiğini açıklayamazlar. Onlar bunun nasıl mümkün olduğuna dair hiçbir açıklama ortaya koymasa da, deneyim biçimlerinin bu madde üzerine empoze edildiğini basitçe ifade ederler.

Schelling'in müzmin Kantçı dualizmlere yönelik çözümü doğanın organik kavranışından başka bir şey değildir. Ona göre, eğer doğa bir organizmaysa, o zaman zihinsel ile bedensel, öznel ile nesnel, ideal ile gerçek arasında tür bakımından değil derece bakımından bir ayrım söz konusudur. Öyleyse, göze çarpan bu karşıtlıklar birbirine bağlı olarak görülebilir. Bu nedenle onlar, açıkçası, doğada her yerde mevcut olan tek bir canlı kuvvetin örgütlenişinin ve gelişiminin farklı dereceleridir. Zihinsel olan kabaca, bedenin canlı kuvvetlerinin gelişim ve örgütlenişinin en yüksek derecesidir; beden yalnızca zihnin canlı kuvvetlerinin örgütleniş ve gelişiminin en aşağı derecesidir. Doğanın organik kavrayışına göre, Schelling'in dile getirdiği şekliyle "doğa görünür tin olmalı ve tin görünür doğa [olmalıdır]" (II, 56).

Schelling ve Hegel'in Kant'ın düzenleyici sınırlamalarına verdikleri cevap bu sınırlamaların, transendental felsefenin

temel amacının, bilginin olanağını açıklamanın altını oyduğuydu. Bilginin olanağını açıklamak için dualizmi aşmamız gerektiğinden, bu dualizmin çözümüne sadece düzenleyici bir statü vermek demek, bilginin olanağının nihai bir açıklamasına sahip olmadığımız anlamına gelmekteydi. Organizma fikrine kurucu bir statü vermekten başka bir seçeneğimiz yoktur; zira bir organizmanın *mevcut* olduğu yönündeki varsayıma göre öznel ile nesnel, ideal ile gerçek, numenal ile fenomenal arasındaki *fiili etkileşimi* açıklamak olanaklıdır. Kavrama salt düzenleyici bir statü vermek açıkça onlar arasındaki gerçek fiili etkileşimi açıklamıyordu. Sonuç olarak, bu nedenlerden ötürü, Schelling ve Hegel organizma kavramının kendi transendental dedüksiyonuna sahip olduğunu düşünmekteydiler: Bu sadece olanaklı deneyimin zorunlu bir koşulundan başka bir şey değildir.

Burada Schelling ve Hegel'in argümanının genel değerine yönelik geniş kapsamlı soruyu bir kenara bırakmak durumundayız. Açıkçası organik doğa kavrayışı fazlasıyla göze çarpan ve spekülatif bir kavrayıştır, başka argümanlara ihtiyaç duymaktadır. Burada vurgulanması gereken tek nokta, gayrimeşru bir metafizik olarak doğanın organik kavranışını dikkate almamanın ve felsefenin epistemolojinin sınırları içinde kalması gerektiğini vurgulamanın şüphe götürür olmasıdır. Bu bugün bile hâlâ kendine taraftar bulan *Naturphilosophie*nin eski yeni-Kantçı eleştirisiydi.[24] Oysa yeni-Kantçı eleştirinin kendisi dogmatiktir, zira Schelling ve Hegel bu eleştirinin temel öncülünü, epistemolojinin bağımsız statüsünü, kendi kaynaklarıyla temel sorunlarını çözme gücünü sorgulamaktaydılar. Argümanlarının özü, eleştirel felsefenin *aporia*sının ancak Kantçı sınırların ötesine geçilerek ve bazı akıl ideleri-nin kurucu statüsünün varsayılarak çözülebilmesidir.

---

[24] Bkz. Ameriks (2000), s. 118-19; ve Guyer (2000), s. 37-56. Ameriks ve Guyer Kant-sonrası felsefenin monistik özlemlerinin, daha önceki metafizik yükümlülüklerden değil, Kant'ın *içsel* bir eleştirisinden kaynaklandığını takdir etmez.

NATURPHILOSOPHIE HAKKINDAKİ MİTLER

Hegel'in 1800'lü yıllarda organik dünya görüşünü temellendirme girişimi onu empirik bilimlere doğru sürüklemiştir. Jena yıllarının başında Hegel, gelecekteki felsefi sisteminin ayrılmaz bir parçası olan *Naturphilosophie* konusunda sıkça ders vermekteydi. Giriş niteliğindeki bir eserde, Hegel'in *Naturphilosophie*sine dair çıkarımlara ve öğretilere yönelik ayrıntılı bir inceleme için yeterli alanımız yok. Burada tüm yapabileceğimiz, bazı yaygın yanlış kanıları düzeltmektir.

Hegel'in *Naturphilosophie*si genellikle metafiziğinin en kötü yönü olarak yadsınmıştır. Bu öyle görünüyor ki gözlem ve deneyle uğraşmak yerine, doğa hakkında a priori bir teori oluşturmanın cazibesine kapılmak ve olguları kalıplaşmış bir önyargıya sığdırmak olacaktır. Bu kusurlu yöntemin sonucu olarak –ve itiraz gelir– Hegel bazı fantastik hatalar yapmıştır: Evrim teorisine karşı çıkmış; Kepler'in teorisini destekleyerek Newton'un hareket teorisini hafife almıştır; Aristoteles'in dört element teorisine bağlı kalmış; güneşin etrafındaki dört gezegenin zorunluluğunu tanıtlamıştır. Bu nedenlere dayanarak, 19. yüzyılın başından bu yana Hegel'in *Naturphilosophie*si doğa araştırmasının nasıl yapıl*mayacağı*nın mükemmel bir örneği olarak gösterilmişti. Bu nedenle, beklendiği gibi, bazı çağdaş Hegel uzmanları Hegel'in *Naturphilosophie*sinden uzak dururlar, çünkü felsefesinin değerini yitirmesi kaçınılmazmış gibi görünmektedir.[25]

Şüphesiz ki Hegel metodolojik ilkelerinin dışına çıkarak bazı hatalar yapmıştır ve olguları kalıplaşmış önyargılara sığdırdığı için suçluydu. Yine de bu noktalar girişimin kendisinden ziyade *Naturphilosophie*nin sonuçları ve uygulamasını daha çok ilgilendirmektedir. Bu girişim hakkındaki

---

[25] Neyse ki 1980'lerden beri Hegel'in *Doğa Felsefesi*'ne karşı yönetilen önyargıları düzeltmeye yönelik ortak bir girişim mevcuttu. Bkz. Cohen ve Wartofsky (1984), Horstmann ve Petry (1986), Houlgate (1998), ve Petry (1987, 1993) tarafından yapılan seçkiler.

bazı yavan yeni-Kantçı yanlış anlamalardan kaçınmak için Hegel adına birkaç noktaya değinmek elzemdir.

İlkin, Hegel *Naturphilosophie*nin kavramsal yönteminin gözlem ve deneyin yerini alması gerektiğini hiçbir zaman savunmamıştır; o bunu empirik bilimlerin sonuçlarını *düzenleme* ve *sistematikleştirme* yöntemi olarak görmüştür, bunun için onların somut sonuçlarını önceden varsaymıştır (EPW §§246, 250A). Bu, söz konusu sonuçların, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde daha önce ortaya koymuş olduğu ilkelere göre geliştirildiği anlamına gelmiyordu; zira Hegel herhangi bir bilimin ana konusunun içkin mantığına göre geliştiğini ve ilkelerinin sadece bu içkin mantıktan türetilmesi gerektiğini vurgular. Başka bir disiplinden alınan önceden varsayılmış ilkeleri uygulamak, şiddetle eleştirdiği formalizme düşmek olurdu.

İkincisi Hegel doğanın düşünülmesi olarak *Naturphilosophie*nin, gözlem ve deneyden farklı olduğunu iddia etmiş olsa da, felsefe ile empirik bilimler arasında tür bakımından temel bir ayrım olduğu hiçbir zaman kabul etmemişti. Bunun yerine, felsefi öğretilerin deneyime sadık olması ve sonuç olarak ondan türetilmesi gerektiğini vurgulamıştır (EPW §§6, 7A, 38A). Empirik olan karşısında, öğretileri felsefi kılan sadece onların biçimsel yapısı, örgütlenişi ya da sistematikleştirilmesidir (EPW §246A). Bu bağlamda, Hegel'in Schelling gibi, a priori yargıların metafiziğin temel konusuymuş ve a posteriori yargıların da empirik bilimlerin ilgi alanına giriyormuş gibi a priori ve a posteriori yargılar arasındaki Kantçı ayrımı kabul etmediğini belirtmek önemlidir.[26] A priori ile a posteriori ayrımı, farklı türdeki yargılar arasındaki ayrım değildir; fakat tamamen bilgimizin durumuna, bir yargıya bir sistem içerisinde yer verilip verilemeyeceğine bağlıdır. Eğer bir yargı böyle bir yere sahip olabilseydi, o yargı a priori olurdu, çünkü başka önermelerden hareket-

---

[26] Bkz. Schelling, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, *Sämtliche Werke* III içinde, 278.

le tanıtlanabilirdi; ne var ki böyle bir yer sağlanmadığında, yargı a posteriori oluyordu. Böylece *Naturphilosophie*nin, empirik bilimlerin a posteriori sonuçlarıyla metafiziğin a priori kaygılarını karıştırdığını iddia eden yeni-Kantçı eleştiri sadece soruyu cevaplamaktan kaçınmaktaydı.

Üçüncüsü mekanizme, atomizme ve empirizme Hegel'in karşı çıkışının en önemli yanı, bu itirazın kendine özgü, oldukça kaba bir metafiziği varsaymış olmasıdır (EPW §§38A, 98A, 270A). Bu karşı çıkışın metafizikten kaçındığı iddiası dogmatizmin kaynağı olmuştur, çünkü kendi varsayımlarını incelemekten yoksundu. Hegel, metafizik soruların doğa bilimlerinde kaçınılmaz olduğunu ve uygun eleştirel bir metodolojinin bu soruları gizlemek yerine kabul edip tartışacağını iddia ediyordu. Tekrar belirtmek gerekirse, Hegel'in metafiziği doğa bilimlerinin içine kattığı yönündeki yeni-Kantçı eleştiri soruyu sadece cevapsız bırakmaktadır.

BEŞ

TİNİN DÜNYASI

YAŞAM VE TİN

Son bölümde Hegel'in felsefesinin dünyaya ilişkin organik tasavvurdan ortaya çıktığını gördük. Onun bazı temel kavramları anlam bakımından organik temelliydi; mutlak idealizmin bazı temel ilkeleri kaynağını Hegel'in organizmacılığından almıştır. Dahası, genç Hegel'in asıl kaygısının Kant'ın eleştirisinin karşısına çıkardığı zorluğa karşı doğanın organik kavranışını savunmaktı.

Ne var ki organizmacılığın sadece Hegel'in felsefesinin zorunlu, fakat yeterli olmayan bir açıklamasını ortaya koyduğunu vurgulamak önem bakımından önceliklidir. Hegel'in felsefesini bütünüyle organik terimlerle açıklarsak, onun ayırt edici niteliğini, Schelling'in felsefesiyle arasındaki temel farkı göz ardı ederiz. Jena'daki işbirlikleri süresince (1801-4), Schelling ve Hegel ortak bir amaç etrafında birleşmiştir: Mutlak idealizmi savunmak. Oysaki, o zaman bile aralarında içten içe kendini hissettiren gerilimler, artan fikir ayrılıkları söz konusuydu. Bunlar

eninde sonunda Hegel'in Schelling'le 1807'deki kopuşuna yol açacaktı.

Hayranlık uyandırıcı bir makalede[1] Jean Hyppolite, Schelling'in Jena sisteminin her şeyden önce bir yaşam felsefesi olduğunu, buna karşın Hegel'in sistemininse esasında bir tin felsefesi olduğunu öne sürmüştür. Hyppolite'in yorumuna göre, Schelling'in sisteminin ana konusu özünde natüralist ya da biyolojik bir anlam taşıyan yaşam kavramıydı; buna karşın Hegel'in sisteminin merkezi motifiyse, temelde tarihsel ya da kültürel bir anlam taşıyan tin fikriydi. Hegel'e göre tin sadece yaşam değildir, yaşamdan da fazlasıdır: Yaşamın öz-bilincidir. Yaşam kavramı doğanın bütün farklı düzeyleri veya güçlerinde ortaya çıkarken, tin idesi kendini toplumda, tarih ve devlette dışavurur.

Hyppolite'in teorisi, Jena yılları süresince (1801-4) Schelling ile Hegel arasındaki temel fikir ayrılıklarına ilişkin önemli bir noktayı yakalar. O zaman Schelling'in temel ilgi alanlarından biri doğanın organik kavranışını geliştirmek ve savunmaktı.[2] Bu, mutlak idealizm sistemini, "özdeşlik felsefesi" adıyla anılan felsefeyi kurma çabasının bir parçasıydı; bu düşünceye göre mutlak, özne ile nesnenin saf özdeşliğiydi.[3] Bununla birlikte, Schelling'in mutlak idealizminde

---

1 Bkz. Hyppolite (1969a), s. 3-21.

2 Bu eserler arasında *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1800), *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* (1801), *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802) bulunmaktaydı.

3 Bu Jena yıllarının beş eserinin temel kaygısıydı: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1802), *Schelling'le birlikte yazdığı Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), *and System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804).

mutlak özdeşliğe dair bakış açısını neredeyse doğanın kendisiyle aynı kefeye koyarak doğa felsefesine en yüksek yeri vermiş olması oldukça açıklayıcıdır.[4] Ancak Hegel'le birlikte odak noktası değişmiştir. Şüphesiz ki Jena yıllarının başında bazı elyazmalarında geliştirdiği doğa felsefesine hâlâ ilgi duymaktaydı.[5] Oysaki 1802 yılında başlamak suretiyle Hegel enerjisinin çoğunu bir tin felsefesi geliştirmeye doğru yöneltir. Jena döneminin başlıca eserlerinden bazıları etik, politika ve antropolojiye yöneliktir.[6] Hegel ve Schelling'in ilgi alanlarını bu bakımdan karşılaştırdığımızda, aralarındaki karşıtlığın gerçekten çarpıcı olduğunu görürüz. Schelling, 1804 tarihli yayımlanmamış 'Tüm Felsefi Sistemi'ndeki özdeşlik felsefesinin temel açıklamasında toplum ve devlet alanlarına çok az yer vermiştir.

İşbirlikleri süresince bile bizzat Hegel'in, Schelling'i benzer bağlamda eleştirmeye başlaması aslında dikkate değerdir. 1802 tarihli bazı erken dönem elyazmalarında Hegel, Schelling'in özdeşlik felsefesini mutlak bakış açısındaki niteliksel farklılıkları kabul etmediği için daha önce eleştirmişti.[7] Bu

---

4 Bu hamle Schelling'in 1800 tarihli *1800 Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses*'de açıktır, §63 *Sämtliche Werke* IV, 76; ve 'Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen,' *Sämtliche Werke* IV, 86-7. Özdeşlik felsefesinde *Doğa Felsefesi*'nin önceliğine ilişkin olarak bkz. Beiser (2002), s. 488-90.

5 Bkz. 1803/4 dersleri, *Jenaer Systementwürfe I*, GW VI, 3-265; 1804/5 dersleri, *Jenaer Systementwürfe II*, GW VII, 179-338; ve 1805/6 dersleri, *Jenaer Systementwürfe III*, GW VIII, 3-184.

6 Bu eserler arasında 1803/4'te yazılan *System der Sittlichkeit* bulunmaktaydı, GW V, 277-362; 1803/4 tarihli *System der spekulativen Philosophie*'nin III. Bölümü olan *Philosophie des Geistes*, GW VI, 265-326; ve 1805/1806 tarihli *Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie*'nin bölümü olan *Philosophie des Geistes*, GW VIII, 185-288.

7 Bkz. *Jenaer Systementwürfe II*, GW VII, 15-16. Hegel Schelling'den ismen bahsetmese de bu paragrafta eleştirdiği öğreti Schellingcidir ve daha açık ifade edersek Schelling'in 1801 *Darstellung meines Systems der Philosophie*'de özetlediği görüştür.

tip farklılıklar, eğer özdeşlik felsefesi, kendinden-farklılaşma [self-differentiation] ve kendini-karşı-koyma [self-opposition] aracılığıyla ilerleyen tinin gelişimini dikkate alacaksa oldukça önemliydi. 1802 tarihli *Naturrecht* denemesindeki çarpıcı bir paragrafta Hegel, tin alanının doğa alanından daha yüksek olduğunu belirttir; çünkü doğa sadece mutlağın dışsallaşmasıdır, buna karşın tin hem içselleşmeyi hem de dışsallaşmayı kapsar. (W II, 503/111). Biraz akla yatkın olmakla birlikte, bu paragraf mutlak bakış açısını doğanın kendisiyle eş tutan Schelling'e yönelik örtük bir eleştiri olarak değerlendirilmiştir.[8] Her halükârda, Schelling'in bazı öğrencileri Schelling ile Hegel arasındaki artan fikir ayrılıklarının farkındaydılar; zira onlar Hegel'i "doğanın şiirselliği"ni hissetmekten aciz olmakla suçlamışlardı.[9]

Yine de ilgi alanları bakımından fikir ayrılıkları ve Hegel'in Schelling'e yönelik eleştirileri gittikçe artsa da, aralarındaki farklılıkları abartmak pek akıllıca olmayacaktır. Onlar ilke bakımından temel bir düşünce farklılığını yansıtmamakla birlikte sadece ilgi alanları ve vurgu bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Hegel hiçbir zaman tini doğanın üstünde ve ötesinde var olan bir şey olarak anlamamıştır, fakat doğanın güçlerinin en yüksek örgütlenişi ve gelişimi olarak görmüştür; yaşama ilişkin öz-farkındalık bile yaşamın içinde örtüktü. Tin alanının önemi, geç dönem Hegel için Schelling'den öğrendiği organik kavrayışın önemini hiçbir şekilde azaltmamıştır; zira Hegel tin alanına yönelik açıklamasını geliştirmekle organik kavrayışı kabaca toplumsal alana, tarihe ve devlete uygulamıştır. Hegel'e göre, Schelling, ben'in organik olandan daha yüksek bir düzeyde

---

8 Rosenkranz (1844), s. 177. Rosenkranz'ın okuması Hegel'in 1803/4 Kış Sömestri derslerinden alıntıladığı diğer paragraftan daha anlaşılır kılınabilir. Burada Hegel Schelling'in spekülatif ideyi bütünüyle geliştirmediği ve idenin doğa felsefesindeki dışavurumunu da alelacele geçtiği için ondan şikayet eder (a.g.e., s. 189).

9 A.g.e., s. 187.

durduğunu kabul etmişti. 1802 tarihli *Bruno* isimli eserinde öz-farkındalığın, ben alanının, doğanın organik güçlerinin en yüksek gelişim ve örgütlenişi olduğunu kabul etmişti.[10] Her halükârda, Hegel'in Schelling'e yönelik eleştirilerinin pek çoğu gerçekte sadece Schelling'in gelişiminin bir aşamasını, daha açık ifade etmek gerekirse, 1801 tarihli *Sistemimin Takdimi*'ndeki özdeşlik felsefesinin formülasyonunu ilgilendirmektedir. Schelling'in daha sonra yaptığı formülasyonları, özellikle Hegel'le birlikte yazdığı *Felsefe Sisteminin Daha Öte Sunuluşu* isimli eserinde söz konusu olanları dikkate aldığımızda aralarındaki farklılıklar azalmaktadır.

SEVGİNİN TİNİ

Hegel'in tin kavramını anlamak için Frankfurt döneminin başındaki yazılarına, daha açık söylemek gerekirse 1797 tarihli din ve sevgi üzerine fragmanlara[11] ve 1798 ve 1800 yılları arasında yazılmış olan *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi* adlı elyazmaları dizisine dönmek elzemdir.[12] Bu erken

---

10 Schelling, *Sämtliche Werke* IV, 288.

11 Bu fragmanlar 1797 Temmuzundan önce yazılanlardır '*Positiv wird ein Glaube genannt* . . .', W I, 239-43 (Nohl, 374-7); '. . . *so wie sie mehrere Gattungen kennlernen*. . .', W I, 243-4 (Nohl, 377-8), 1797 yazında yazılmıştır; '. . . *welchem Zwecke denn alles Übrige dient* . . .', W I, 244-50, ilk taslağı 1797 Kasımında yazılmıştır ve ikinci taslağı 1798 güz-kış döneminde yazılmıştır, W I, 245-50 (Nohl, 378-82). Bu son fragman bazen "Sevgi üzerine Fragman" olarak adlandırılır ve Knox'da da mevcuttur, 302-8 (Knox edisyonundaki tarihleme hatalıdır.)

12 Bunlar '*Mit Abraham, dem wahren Stammvater* . . .' fragmanlarını içerir, W I, 274-7 (Nohl, 243-5; Knox 182-5), 1798 güzünde yazılmıştır; '*Abraham in Chaldaä geboren hatte schon* . . .', 1798 yılı sonunda ya da 1799'un başında yazılmıştır, W I, 277-97 (Nohl, 245-61; Knox 185-205); ve '*Jesus trat nicht lange* . . .', 1799 yazında yazılmış ve 1800 yılının başından önce bitirilmemiştir, W I, 317-418 (Nohl, 262-342; Knox 204-301). 1798 yılında yazılan, *Grundkonzept* adı verilen eserin bir taslağı da mevcuttur, W I, 297-316. (Nohl, 385-98; Knox'de mevcut değil).

dönem elyazmalarında Hegel ilk olarak daha sonraki sisteminde merkezi ve karakteristik bir rol oynayacak olan tin kavramını tasarlar ve geliştirir. Hegel'in tin kavramı, sevginin anlam ve yapısını formüle etmeye yönelik ilk girişimlerinden ortaya çıkmıştır. Hegel'i sevgi kavramı üzerine refleksiyona sevk eden, Schiller ve Hölderlin'in etkisiyle, sevgi kavramını din ve ahlakın tam da kalbi olarak görmeye başlamasıdır. Bu erken dönem refleksiyonları gerçekte Hegel'in tin kavramının gizemini çözmek için kilit önemdedir. Onun yetkin sistemi içinde tin kavramıyla ilk karşılaştığımızda bütünüyle şaşkına dönmemiz işten bile değildir. Dışa çıkan ve içe dönen ben hakkındaki tüm görüşler tamamıyla müphem ve anlamsız görünmektedir. Ne var ki bu özellikler, kavramı orijinal bağlamına yerleştirdiğimizde yerli yerine oturmaktadır: Sevgi üzerine erken dönem refleksiyonları [bağlamına].

Din ve sevgi konusundaki erken dönem fragmanlarında Hegel, sevgide özne ile nesnenin birliğinin söz konusu olduğunu ya da onun zamanının jargonuna sadık kalmak gerekirse, saf özne-nesne özdeşliğinin mevcut olduğunu açıklar. Fichte, Schelling ve Hölderlin'e göre, özne ile nesne özdeşliği ancak öz-bilinçte gerçekleştirilir, çünkü sadece öz-bilinçte bilincin öznesi ve nesnesi bir ve aynıdır. Hegel, özne-nesne özdeşliğine ilişkin bu teoriyi kabul eder; fakat ona çağdaşlarında bulunmayan yeni bir şey ekler. Hegel bu tip özne-nesne özdeşliğinin, bu çeşit bir öz-bilincin, sadece sevgide eksiksiz olarak var olduğunu iddia eder. Onun kastettiği, sevgide ben'in (öznenin) kendini ötekinde (nesnede), ötekinin kendini ben'de bulduğu gibi bulacağıdır. Sevgi deneyiminde özne ile nesne, ben ile öteki, birbiri aracılığıyla kendi doğalarını gerçekleştirir ve dahası her biri kendini sadece öteki aracılığıyla tanır. Sonuç olarak özne-nesne özdeşliği vardır, çünkü ben ile öteki arasında geçerli olan *öz-bilincin tekil bir yapısı* söz konusudur: Tıpkı ötekinin kendini ben'de tanıdığı gibi ben de kendini ötekinde tanır.

Bununla birlikte, Hegel şöyle devam eder: Sevgi sadece bir özdeşlik momentini içermez, aynı zamanda bir fark momentini de içerir; o farktaki-birliktir [unity-in-difference]. Sevgide de fark söz konusudur, çünkü doğası gereği sevgi öteki *sırf* öteki olduğu *için* onu takdir etmekten ibarettir; sevgi eşit ve bağımsız taraflar arasında söz konusu olan karşılıklı saygı aracılığıyla olanaklıdır. Ben eğer ötekini kendi hükmü altına almaya ve kendine tabi kılmaya çalışırsa onu sevmez (I 394/322). Hegel'in, sevginin bakış açısını, ben'in ötekini hükmü altına alıp denetlemeye çalıştığı ahlakın bakış açısından ayırması dikkate değerdir. Burada Hegel, ahlakı özünde ben'in dünyaya hâkim olduğu ve onu kontrol ettiği bir mücadele süreci olarak anlayan Fichte'yi eleştirmekteydi. Hölderlin gibi Hegel de böyle bir etiği sevginin tinine bütünüyle düşman bir etik olarak değerlendirmiştir.

Bu nedenle, Hegel için sevginin yapısı –onun [daha sonraki] yetkinleşmiş sisteminin merkezi konusu hâline gelecek olan, anımsatıcı bir terimi kullanırsak– "farktaki-birlik," "birleşimin ve birleşmeyişin birleşimi" olarak adlandırdığı şeye dayanır. Bununla birlikte, onun için sevginin sadece sabit bir yapı ya da biçim olmadığını anlamak önemlidir; aynı zamanda canlı bir deneyim ve böylesi bir süreçtir. Daha açık ifade etmek gerekirse, sevgi, ben'in hem kendini (bir birey olarak) yitirdiği ve hem de kendini (daha geniş bir bütünün parçası olarak) bulduğu ya da kazandığı paradoksal bir süreçtir. Sevgi bu nedenle *kendinden-vazgeçme*nin ve ayrıca *kendini-keşfetme*nin momentlerini içerir. Sevgide *kendinden-vazgeçme* momenti mevcuttur, çünkü ben nihai değer olarak kişisel çıkarlarından feragat ederek ve kendini ötekilerle karşıtlık içinde tanımlamaktan vazgeçerek kendini bulur. Ayrıca *kendini-keşfetme* momenti de mevcuttur, çünkü ben sevgide kendini hem ötekinde hem de öteki aracılığıyla bulur; ben artık ötekine karşı olmadığını, bunun yerine ötekiyle kendinin birliği olduğunu anlar. Hegel'in aklındaki, kişinin kendini ötekine vererek zenginleştirdiği genel sevgi

deneyimidir. Bir fragmanda[13] Hegel, kendinden-vazgeçiş ve kendini-keşfetme momentlerinin ikisini de, *Romeo ve Juliet*'teki Juliet'in dizelerine göndermede bulunarak vurgular: "Sana ne kadar çok verirsem o kadar çoğalıyor bende kalan."*

Hegel sevgi deneyimini *dışsallaşma* ve *içselleşme* açısından da tanımlar. Öznel olan nesnel olduğu sürece, içsel olanın dışsal olması *dışsallaşma*ya ilişkindir; nesnel olan öznel olduğu sürece dışsal olanın içsel olması da *içselleşmeye* ilişkindir. *Dışsallaşma* momenti özel ya da kişisel ben'in bu moment aracılığıyla kendini bir zamanlar tamamen kendi dışında gördüğü, ötekinde yitirdiği veya ötekine teslim ettiği bir momenttir. İçselleşme momenti ben'in kendisini şimdi ötekinde bulduğu ya da keşfettiği momentir, böylece daha önce kendisinin dışında gördüğü şimdi onun parçasına dönüşmüştür. Şayet dışsallaşma momenti *kendini-değilleyi*şin momentiyse, içselleşme momenti ise *kendini-olumlayı*şın, kendini-değilleyişin değillenişinin momentidir.

Hıristiyanlığın Tini'ndeki bazı dikkat çekici bölümlerde Hegel sevgiden ortaya çıkan ve ondan kaynaklanan şeyi, kendinden-vazgeçiş ve kendini-keşfedişin bütün bir sürecini, dışsallaşma ve içselleşmeyi *tin* (*Geist*) olarak adlandırır.[14] Hegel ilkin bu kavramı dini bir bağlamda, İsa'nın ruhunun [spirit] Son Yemek'te nasıl mevcut olduğunu yazdığında kullanır. İsa'nın ruhunun [spirit] ilkin, kendini ekmek ve şarapta dışsallaştırarak nesnelleştirenin ve sonra yeme edimiyle ekmek ve şarabı içselleştirerek öznelleştirenin sevginin tini olduğunu yazar. Hegel bu süreci yazılı bir kelimeden anlam çıkarmaya benzetir; düşünce ilk olarak imde nesnel(l)eşir ve bu im belli bir anlama sahip olarak okunduğunda tekrar öznelleştirilir. Hegel terimi hangi orjinal bağlamda kullanırsa

---

[13] 1798 Güz/Kış fragmanı '. . . *welchem Zwecke denn alles Übrige dient* . . .', Nohl, 380; W I, 248. Hegel oyuna göndermede bulunur fakat belli bir paragrafı alıntılamaz.

* *Romeo ve Juliet*, İş Kültür Yayınları, çev. Özdemir Nutku –çn.

[14] W I, 367/299; W I, 389-90/318.

kullansın, kavramın felsefesi içinde yer almasının felsefesinin bütünü açısından bakıldığında belirleyici olduğu ortaya çıkacaktır. Daha sonra tin üzerine yazdığında, tin Hegel'in daha önce sevgi deneyimine yüklediği gelişimi ve yapıyı daima gösterecektir.

Sevgi konusundaki söz konusu erken dönem refleksiyonlarından ortaya çıkan sadece tin kavramı değildir. Üstü kapalı olsa da adı çıkmış başka bir Hegelci kavram da belirir. Sevgi deneyiminde içerilen karşıt devinimleri –[sevginin] dışsallaşması ve içselleşmesi, kendinden-vazgeçiş ve kendini-keşfedişi– Hegel daha sonra *diyalektik* olarak adlandıracaktır. Hegel bilahare bu terimi tinsel gelişim sürecini tanımlamak için bu manada kullanacaktı. Bununla birlikte, bu kavramın en azından iki anlamı arasında ayrım yapmak önemlidir: *Ontolojik* anlamı aracılığıyla gerçeklikte olan bir şeyi tanımlar; *metodolojik* ya da *epistemolojik* anlamı aracılığıyla da felsefe yapma yöntemini imler. *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'nde Hegel ontolojik anlam bakımından kavramı anlarken, onu medotolojik ya da epistemolojik anlamda düşünmez. İkinci anlama yönelik olarak o, erken dönem Frankfurt fragmanlarında hâlihazırda diyalektiğin habercisi sayılabilecek şeyler söz konusu olsa da diyalektiğini çok daha sonra geliştirecektir.

SEVGİNİN METAFİZİĞİ

Şimdiye kadar Hegel'in sevgi kavramı konusunda yapılan açıklamalar onun metafizik boyutu üzerinde durmaz. Öyle görünüyor ki sevgi kavramı, birbirine sevgi duyan iki kişi arasında gerçekleşen bir şeyi tanımlamaktadır. Sevgi, sırf bu nedenden ötürü, Hegel'in daha sonra ortaya çıkacak olan, metafizik bir statüye sahip olan tin kavramının yetersiz bir analizi gibi görünmektedir. Yetkin Hegel tinde iki sonlu birey arasındaki sevgi deneyiminden daha fazlasını görür.

Tin, sonlu benler'in, sonsuz olduklarının kendilerinin bilincine ulaştıkları zaman oluşur; sonsuz olan, sonlu benler aracılığıyla öz-bilinç olduğunda (XII 480).

Ne var ki erken dönem Frankfurt yazılarında bile, Hegel'in sevgiye mistik ve dini bir anlam yüklediğinin farkında olmak önemlidir. Bu açıdan bakıldığında bile, daha sonra ortaya çıkacak olan tin kavramı hâlihazırda sevgi hakkındaki erken dönem refleksiyonlarında örtük olarak bulunur. Erken dönem fragmanlarından birinde Hegel özne ile nesnenin birliğinde tanrısal bir şeyin mevcut olduğunu ve özne-nesne özdeşliğinin her dinin ideali olduğunu açıklar.[15] Hegel'e göre dinin ayırıcı niteliği özne ile nesneyi gönül bağında *birleştirmesi*dir.

Eğer ahlaki ya da pratik bakış açısı öznenin nesneye hükmetmesini talep eder ve felsefi ya da teorik bakış açısı özne ile nesnenin birbirinden ayrı olduklarını varsayarsa, din ahlak ve felsefeden daha üstündür; çünkü din, özne ile nesne özdeşliğinin deneyimini verir. Başka bir fragmanda Hegel dinin bakış açısını sevginin bakış açısıyla alenen özdeşleştirir.[16] Biz sevgide aynı zamanda biz olmayan nesneyle bir oluruz. Hegel, sevgi duyanın, ideaları ilk güzelliğin görünür biçimi aracılığıyla gördüğü *Phaedrus*'tan 251a'yı alıntılar. Bir diğer fragmanda Hegel sevginin aslında bir duygu olduğunu, fakat tek bir duygudan daha fazlası olduğunu açıklar; o, kendini duygu bütünlüğü içinde bulan yaşamdır. Yaşam kendini sevgide dışavurur, sevgi bir süreçtir, bu süreç aracılığıyla kökensel birlik çokluk hâline gelir ve farklılaşmış bir birlik olarak kendi içine geri döner.[17]

Tüm bu erken dönem fragmanlarının söylemek istediği, sevgi deneyimini bir bütün olarak doğa bağlamı içinde konumlandırmamız gerektiğidir. İki âşık, doğanın organik birliğinin parçalarıdır. Şayet bir organizmada parçalar bü-

---

15 *'Positiv wird ein Glauben genannt . . .'*, 1797 Temmuz, W I, 242.

16 *'. . . so wie mehrere Gattungen kennenlernen . . .'*, W I, 244.

17 *'. . . welchem Zwecke denn alles Übrige dient . . .'*, W I, 246.

tünden ayrılamaz ve bütün söz konusu organizmanın her parçasında içkinse, bir kişinin başka birine yönelik sevgisi, sevenin bakış açısına göre bütün evreni dışavurmaktan farksızdır. *Hıristiyanlığın Tini*'nde Hegel, canlı bir şeyde bütünün her parça içinde nasıl bulunduğunu vurgulamakla aslında bu önermeyi açıklar.[18] Dolayısıyla doğanın organik birliği ben'in ötekini sevdiği anlamına gelir; bu öteki sadece tek bir bireyin edimi değil, aynı zamanda onun aracılığıyla hareket eden bütün doğanın da bir fiilidir. Ben ötekini sevdiğinde, –bilinçaltı düzleminde olsa bile– kendinde ve kendi aracılığıyla eyleyen sonsuzu hisseder. Bu nedenle Hegel yaşamın kendini sevgide bulduğunu ve [sevginin] ona özgü olan içselleşme ve dışsallaşma süreci olarak kendini dışavurduğunu yazar.[19]

Bu erken dönem fragmanlarından Hegel'in sevgi deneyimine ilişkin açıklamasının, aynı zamanda geliştirdiği doğanın genel organik kavranışına nasıl uyduğu açıktır. Her ne kadar Hegel'in sevgiye ilişkin açıklaması dini ve daha doğrusu mistik bir boyut taşısa da, [sevgi deneyiminin] neden bu boyutu taşıması gerektiğini düşünmesinin nedeni şimdi açıktır. Eğer insan deneyimini, tıpkı kendi içinde kapalı *nev-i şahsına münhasır* bir alanda cereyan ediyormuşcasına, sevgi deneyiminden ayırsaydık, o zaman bu, doğanın organik bütününden yapılan yanlış bir soyutlama olurdu. Buysa Hegel'in kaçınmak istediği kartezyen ya da Kantçı dualistik görüşe benzeyen bir şey olurdu. Oysa tüm insan etkinliğini ve deneyimini doğanın bütünü içinde konumlandırmak gerekirse ve bu bütün, parçalarının içinde bulunan organik bir bütünlükse, o zaman insan etkinliğinin ve deneyiminin tüm biçimlerinin kozmik ya da mistik bir boyut taşıdığı sonucu

---

[18] Bkz. W I, 376/308. Ayrıca bkz. ünlü *Sistem Fragmanı* [*Systemfragment*], '*absolute Entgegensetzung gilt* . . .', burada Hegel bir kişinin yalnızca kendi dışındaki sonsuzla bir olduğu sürece bireysel bir yaşam olduğunu iddia eder (W I, 420/346).

[19] Bkz. '. . . *welchem Zwecke denn alles Übrige dient* . . .', W I, 246.

ortaya çıkar. Dahası, eğer doğanın canlı gücü en yüksek dışavurumuna, örgütlenişine ve gelişimine insan deneyiminde ulaşıyorsa, o zaman insan deneyiminin en yoğun biçimi olarak sevgi, evrenin güçlerinin doruk noktası olacaktır. Şüphesiz ki sevgiye dair gündelik deneyimimizde bu kozmik boyutun bilincinde değiliz; ne var ki bu [bilincinde olmama] ona karşıt bir argüman oluşturmaz. Din aracılığıyla Hegel'in bize anlatmaya çalıştığı, sevgi deneyimi aracılığıyla evrenin öz-farkındalığıdır.

Hegel'in sevgi üzerine erken dönem refleksiyonlarının organik bağlamı, sevgi ve yaşam süreçleri arasındaki yakın benzerlikte daha belirgin hâle gelir. Sevginin dışsallaşması ve içselleşmesi, bu bir tesadüf değildir, yaşama özgü olan farklılaşma ve tekrar-bütünleşme momentlerini andırmaktadır. Nüve hâlindeki birliğin daha somut ve belirgin hâle geldiği farkılaşma momenti, ben kendini ötekinde dışsallaştırdığında gerçekleşir; farka tekrar birliğin verildiği yeniden-bütünleşme momenti, ben kendini öteki aracılığıyla dışsallaştırdığında gerçekleşir. Sevgi özünde organik bir süreç olduğu, evrenin organik güçleri sevgi deneyiminde en yüksek dışavurumuna ulaşıp gerçekleştiği için sevgi diyalektiğini farklılaşmanın ve tekrar-bütünleşmenin diyalektiği olarak anlamamız gerekir.

Hegel'in sevgi üzerine erken dönem düşüncelerinin organik bağlamını anlamış bulunuyoruz; tin kavramının hem enflasyonel hem de deflasyonel açıklamalarının neden yetersiz olduğu açıktır. Enflasyonel açıklamalar, tini belli bireylerde somutlaşmasının ötesinde varolan tekil bir varlık olarak görür; fakat organik kavrayışa uygun olarak Hegel, herhangi bir organizmanın canlı kuvvetin sadece tikel bireylerde, onların bireysel cisimleşmelerinde var olduğu konusunda ısrar edecektir. Bununla birlikte, organik bir bütünün parçalarını öncelediği ve onları olanaklı kıldığı dikkate alındığında, bu onların söz konusu cisimleşmelere indirgenebilecekleri anlamına gelmez. Bu nedenle deflasyonel açıkla-

malar, tini tikel bireyler içindeki cisimleşmelerinden başka bir şey olarak görmezlerse çuvallarlar. Bu sadece tümelin mantıksal olarak tikeli nasıl öncelediğini dikkate almadığı gibi; aynı zamanda sevgi deneyimini doğadaki yerinden koparır, bu durumu Hegel yanlış bir soyutlama olarak görür.

SEVGİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Tin kavramı tam olarak hangi anlama geliyorsa gelsin, Hegel'in daha sonra ortaya çıkacak olan tin ve diyalektik kavramlarının sevgi deneyimine dair erken dönem refleksiyonlarından nasıl doğduğu şimdiye dek açık olmalıdır. Başlangıçta oldukça müphem olan bu kavramlar, onları orjinal bağlamına yerleştirdiğimizde tam anlamını ve yerini bulur. Fakat şimdi karşımıza zor bir soru çıkacaktır: Bu kavramların orjinal bağlamı ve amacı ortadan kalktığında ne anlama gelirler? Daha sonraki çalışmalarında Hegel tin ve diyalektik kavramını kullanmaya devam eder; fakat erken dönem yazılarında sevgiye verdiği önem [şimdi] azalmaya başlamıştır. Bu, tin ve diyalektik kavramlarının gerçek anlamını yitirdiği anlamına mı geliyordu?

En azından sevginin ele alınışı konusunda erken dönem ve olgun Hegel arasında iki temel fark vardır. İlk olarak, Frankfurt yıllarında Hegel sevgi deneyiminin diskürsif biçimde ifade edilemeyen bir gizem, daha doğrusu bir mucize olamayacağı konusunda ısrar eder.[20] Bununla beraber, sonraki yıllarda o, sevgi deneyimini, yaşam sürecini, diskursif biçimde kavramaya çalışacaktır. Hegel bu deneyim ve sürecin anlama yetisinin kavramlarını aştığını vurgulamaya devam ederken, bunların aklın diyalektiği aracılığıyla kavranabileceklerini de vurgulayacaktır. Anlama yetisi, nesneleri bütün olarak kavramaktan yoksun, onları bölen ve çözümleyen analitik bir yetiyken, akıl bütünden ayrı olarak kendi

[20] Bkz. W I, 378/309-10; W I, 372/303-5.

başına varolamayan parçaları bütün hâline getiren sentetik bir yetidir. Bununla birlikte, Frankfurt yıllarında Hegel bütün düşünme sürecini anlama yetisi açısından kavrar; böylece bölünemeyen, organik bir bütün olarak anlaşılmak zorunda olan bir şey zihinsel kavrayış alanını aşar. Onu deneyimlememiz gerekmektedir; fakat onu kavrayamayız ya da tanıtlayamayız.

Hegel'in sevgiyi daha önceki ve daha sonraki ele alış biçimleri arasındaki bir diğer temel fark, sonraki sistemi içinde sevginin önemine yöneliktir. Erken Jena'daki ilk yıllarından başlayarak, Hegel sevgiye sistemi içinde böyle merkezi ve önemli bir yer vermeyi bırakmıştır. Etik yaşamın yasal ve ahlaki ilişkileri sevgi karşısında süratle öncelik kazanır ve sonunda sevginin yerini karşılıklı tanınma alır. 1802/3 tarihli *Etik Yaşamın Sistemi*'nde Hegel özne-nesne özdeşliğinin sevgide değil, fakat bir toplulukta bulunan yurttaşlar arasındaki karşılıklı tanınmada gerçekleşeceğini ifade eder.[21] Özne ile nesnenin birliğinin sevgide bulunamayacağını, çünkü sevginin sadece erkek ile kadın arasındaki doğal bir bağ olduğunu ve bu eşlerin eşit koşullarda olmadığını iddia eder. Erkek rasyoneldir ve bilimin, ticaretin ve devletin tümel çıkarlarını temsil eder; kadın duygusal ve sezgiseldir ve de ailesinin bireysel çıkarları yararına hareket eder. 1805 tarihli *Tin Felsefesi* aynı minvalde devam eder. Sevgi şimdi aileyle sınırlandırılır; sevgi sadece etik yaşam alanının ilkel bir bilinçaltı biçimidir.[22] Hegel'in şimdi uğraştığı mesele: Kişiye akıl sahibi ya da tümel varlık olarak öz-farkındalığını veren artık aşk değil, yalnızca etik yaşamın ahlaki ve meşru ilişkileridir. Sevgi aslında ayrı insanların bir başkası aracılığıyla öz-bilinçli oldukları karşıtlıktaki bir birlik olsa da, o sadece öz-bilincin ilkel bir biçimidir. Sevenler sadece tikel kişiliklerinin bilincindedirler ve onlar [arasındaki] bağ ancak geçici doğal arzuları aracılığıyla yaratılır. Jena yılla-

---

21 GW V, 289/110.

22 GW VIII, 210/107.

rındaki bu gelişmeler, Hegel'in sevgiyi aile alanıyla sınırlandırdığı 1821 tarihli *Hukuk Felsefesi*'nde zirvesine ulaşmıştır.

Sonraki sisteminde sevginin daha aşağı bir seviyeye indirgenmesi, Hegel'in tin alanının rasyonel bir açıklamasına yönelik talebiyle yakından ilişkilidir. Tin aklın nesnesi olduğunda daha akla uygun bir hâle gelmiştir. Hegel daha sonra aklı, tinin tanımlayıcı özelliklerinden biri yapacaktır. Doğası gereği sevgi rasyonel bir ele alıştan daha az etkilenir; arzuları, duyguları ve kurumları rasyonel kavrayış sınırının altında kalır. Öyleyse, bu gelişme Hegel'in kavramsal düşünceye karşı ortaya koyduğu başlangıçtaki romantik itirazını ironik olarak doğruluyor görünmektedir; sevgiyi kavramayı denediğinde akıl onu daha akla uygun hâle getirir ve böylece onun gerçek doğasını ortadan kaldırır.

Burada dikkate değer olan, bu gelişmenin de Hegel'in erken yılları boyunca zaten nüve hâlinde olduğudur. *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'nde Hegel, sevgiyi din ve ahlakın en yüksek ilkesine yükseltmişti. Halbuki Hegel Bern yıllarında bile Hıristiyan etiği konusunda şüpheye düşmüştür (bkz. s. 171-8) ve bunlar Frankfurt yıllarında, hatta Hegel'in kendi romantik İncil'i [gospel] olarak kabul ettiği eserde, *Hıristiyanlığın Tini*'nde yeniden ortaya çıkmıştır. Sevgi etiği, şüphesiz ki İsa'nın müjdesidir [gospel]. Öte yandan Hegel bu müjdede vahim hatalar görmüştür. Hegel'e göre böyle bir etik, topluluğun bütünü yerine bir mezhep için daha uygundur; çünkü din kardeşlerimi sevebilirken benim için herkesi sevmek, özellikle benimle aynı inancı paylaşmayanları sevmek zordur. Daha geniş bir topluluk için çok önemli olan mülkiyet haklarıyla birlikte her şeyimizi bağışladığımız Hıristiyan etiğine uymak da zordur. En kötüsüyse, Hıristiyan etiğinin kabaca bu dünya için fazlasıyla güzel ve iyi olmasıdır. Hıristiyan etiği, dünyayı daha iyi bir yer hâline getirmek için mücadele etmek yerine, bize cennette kurtuluş vadederek ondan kaçmaya çalışır. Hıristiyan hakları için savaşmaz, sadece öteki yanağını çevirerek onlardan feragat

eder. *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'nde Hegel, İsa'nın Yahudiler arasında öğretisinin taraftar bulamaması üzerine nasıl hayata küstüğünü, dış dünyadan nasıl elini eteğini çektiğini, kendini en yakın havarilerine nasıl hasrettiğini ve Sezar'ın hakkının Sezar'a verilmesi gerektiğini nasıl vaaz ettiğini açıklamıştır. İsa bir ikilemle karşı karşıya kalmıştı: Dünyaya katıl ve kendini tehlikeye at ya da saflığını koru ve dünyadan sakın (N 328). İsa saflığını korumayı ve dolayısıyla yaşamdan elini eteğini çekmeyi seçmiştir. Gerçi sonuç itibariyle onun etiği dünyaya kayıtsız kalmıştır. Dünyayla uzlaşmayı reddetmesi ve saflığını korumak için ondan kaçması dolayısıyla İsa özgürlüğü sadece beyhude olanda bulabilirdi. Oysa Hegel kendi ruhunu dünyadan kaçarak korumaya çalışan insanın onu sadece kaybedeceğini öğretir. Tüm hak bağlarının üzerine yükseltilmiş bir kalbin artık verecek ya da bağışlayacak hiçbir şeyi yoktur (286). Hegel'in güzel ruha yönelik izahından açık olan, Hıristiyan etiğinin soylu fakat kusurlu olduğunu düşünmesidir: *Soylu*dur, çünkü ahlaki yasanın, adalet talebinin üzerinde yükselir; bağışlar ve hak çatışmasından kaçınır; *kusurlu*dur, çünkü yasal güçlüklerden ve çatışmalardan soyutlanması geriye muhafaza edecek hiçbir şey bırakmaz. Daha *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*'nde Hegel'in daha sonraki felsefesinin temel öğretilerinden birini görürüz: Hakiki bağımsızlık ve özgürlük bu yaşamdan elini eteğini çekmekle değil, başkalarıyla bir topluluk içinde nasıl yaşanacağını öğrenmekle olanaklı olur.

Hegel'i daha sonra yetkin sistemi içinde sevginin rolünü daha aşağı düzeye indirmeye zorlayan Hıristiyan etiğine yönelik bu şüphelerdi. Sonrasında Frankfurt yıllarında, sevgiye yüklemek istediği yüce anlamı sevginin taşımadığını zaten fark etmişti. Bu, sadece konuyu, sevgi etiğinden vazgeçerek ve genel olarak topluluk ve dünyadaki yaşam için daha uygun olacak bir etik aracılığıyla düşünme meselesiydi. Jena yıllarının başlarında, *Etik Yaşam Sistemi* ve *Tin Felsefesi*'nde Hegel bu meseleye döner.

Frankfurt yıllarından sonra önemini yitirse de, Hegel'in sevgiye yönelik başlangıçtaki refleksiyonlarının daha sonra ortaya çıkacak olan tin kavramı için hiçbir önem taşımadığı ya da pek az bir önemi olduğu sonucuna varmak yine de yanlış olurdu. Daha sonraki kavram tıpkı sevginin kendisi gibi aynı yapı ve gelişimi gösterir: Kendini-keşfediş ve kendini-yok ediş; dışsallaşma ve içselleşme momentleri mevcut olduğu gibi aynı organik gelişim örüntüsü de vardır: Birlikten farka oradan da farktaki-birliğe. Sevginin bütün özellikleri Hegel'in şimdi tinin tanımlayıcısı olarak gördüğü karşılıklı tanınma konusunda kapsanır. Sevginin özneler-arası boyutu açıkça rasyonelliğin kendisinin tanımlayıcı bir özelliğine dönüşür.

Sevginin daha sonraki sistemde artık önemli bir rol oynamayacağını düşünmek de bir hata olurdu. Sevgi tinin en yüksek aşaması olamasa da, o, tinin köken aldığı yer ve başlangıç noktası olarak kalır. Sevgiye yönelik daha sonraki incelemelerinde aile tinin başlangıç noktası olan etik yaşamın ilkel temelidir. 1821 tarihli *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, tinin kendini etik yaşam alanında ilkin nasıl edimselleştirdiğini (§§156-7) ve aile içindeki sevginin etik yaşamın temeli olduğunu (§158) ısrarla vurgulayacaktır. Şüphesiz ki sevgi hâlâ tinin ilkel bir biçimidir, çünkü tin henüz rasyonel olarak kendinin bilincinde değildir, fakat duygu ve arzunun dolaysız biçiminde bulunur; bununla birlikte sevgi tinin "dolaysız tözselliğini" imler (§158).

Burada anlaşılması gereken asıl mesele, Hegel'in erken ve geç dönem tin kavramı arasındaki nihai farkın gerçekte tözden ziyade sadece forma ilişkin olmasıdır. Tin erken ve geç dönem Hegel'de aynı kalır; sadece geç döneminde öz-bilinçli hâle gelir ve onun öz-bilinci akla uygun kavrayışı içerir. Tin öz-bilinçli olmak için, hak ve ödevlerin ahlak ve yasa alanına tabi olarak kendini bilmelidir. Kuşkusuz ki sevgi rasyonel kavrayışın eşiği altında yer alan arzular ve duygulara dayanır; oysa Hegel refleksiyonun sevgide yok

edeceğini değil, onda edimselleşeceğini ve doruk noktasına ulaşacağını düşünür. Burada Hegel'in daha sonra din felsefesinde değineceği bir noktayı vurgulamak önemlidir: Rasyonel refleksiyon duygunun *biçimini* ve görüsünü değiştirse de, *içeriğini* değiştirmez; aslında o, duyusallık alanında sadece gelişmemiş ve karışık biçimde var olan bu içeriğin gerçekleşmesi ve edimselleşmesidir (bkz. s. 196-202). Bu nedenle rasyonel refleksiyon sevginin yok edilmesi değil, onun en yüksek örgütlenişi ve gelişimidir. Nihayetinde, Hegel'in yetkin felsefesinin tini Frankfurt yıllarında bir zamanlar göklere çıkardığı sevginin rasyonelleşmesinden ve kurumsallaşmasından başka bir şey değildi.

ALTI

DİNİ BOYUT

BİTMEYEN TARTIŞMA

Hegel'in 1831 yılında ölümünden sonra düşüncesinin dini boyutu konusunda şiddetli bir tartışma boy gösterdi.[1] Sol-Hegelciler Hegel'i, resmi Hıristiyanlıkla sadece itibari yakınlığı olan gizli bir ateist ya da hümanist veyahut en iyi ihtimalle bir panteist olarak görmüş, Sağ-Hegelciler ise onu Hıristiyan inancının, daha doğrusu Prusya Kilisesinin savunucusu olarak benimsemişlerdir. Onlara göre Hegel, Aquinas'ın bir zamanlar ortaçağ Katolikliği için yaptığını modern Protestanlık için yapmıştır: O, inanca akli bir temel vermiştir.[2]

Her iki taraf kendi işine gelen kanıtları toplayabildi. Sol-Hegelciler Hegel'in ortodoks Protestan olmadığını kolayca tanıtlayabildiler. Onun tanrısı aşkın [transcendent]

---

1 Bu tartışmanın faydalı incelemeleri için bkz. Jaeschke (1990), s. 349-421, ve Toews (1980), s. 71-140.

2 Analojinin kaynağı Kroner'dir: Kroner (1921), II, s. 259. Bu genellikle hatalı olarak Karl Barth'a atfedilir.

değil, içkindi; onun mucizelere ya da *İncil*'e ayıracak vakti yoktu; Hıristiyanlığı benle dünya arasındaki yabancılaşmanın bir biçimi olarak tasvir etmişti. Aslında "Tanrı'nın ölümü"nü ilan eden ilk kişi Hegel değil miydi? Sağ-Hegelcilere kalırsa, onlar Hegel'in bilgi ve inancı birleştirmeye yönelik kaygısını, üçleme ve enkarnasyonu* akla uygun hâle getirme girişimini ve Prusya'nın mevcut kurumlarında, en başta Kilisede aklı bulma şevkini vurgulayabildiler. Gerçi Sağ-Hegelciler en çok dile getirilen kanıtlara sahiptiler: Hegel'in pek çok kez Lutherci olduğunu açıkça beyan etmesi gibi.[3]

Tartışma bugün de devam etmektedir. Muhakkak, tartışma politik önceliğini yitirmiştir; fakat temel meseleler öneminden bir şey kaybetmemiştir. Bazı araştırmacılar Hegel'in düşüncesinin dini boyutunun onun bütün düşüncesi için temel nitelikte olduğunu, çünkü Hegel'in temel amacının Hıristiyan inancını akla uygun hâle getirme olduğunu vurgularlar.[4] Diğerleri dini boyutun göz ardı edilebilir bir öneme haiz olduğunu, sadece bunun Hegel'in özünde hümanist ve ateist gündemi için salt mistik bir cila olduğunu iddia ederler.[5] Hegel'in Tanrı hakkında yazdığına işaret etseler de, bunu evrene ilişkin sofuca bir kavramdan fazlası olarak görürler. "Hegel'in sırrı" Hıristiyanlığın bir savunucusu olması değil, gizli bir ateist, "Alman felsefesi içinde ateist hümanizmin öncüsü" olmasıydı.[6]

Bu tartışma Hegel'in din felsefesinden çok daha fazlasını ilgilendirmektedir. Esas mesele onun tüm düşüncesine iliş-

---

* Tanrı'nın bedenlenmesi –çn.

3 Bkz. GP XVIII, 94/I, 73; Hegel'den Tholuck'a, 3 Temmuz 1826, B IV, 28-9/520; Hegel'den von Altenstein'a, 3 Nisan 1826, BS 572-4/531-2.

4 Bu grubun içine Stirling'i (1898), McTaggart'ı (1901), Kroner'i (1921), Fackenheim'ı (1967), Findlay'i (1958), Houlgate'i (1991), ve Olson'u (1992) yerleştirebiliriz.

5 Bu grubun içinde Kaufmann (1966, 1972), Lukács (1973), Garaudy (1966), Marcuse (1967), Kojève (1969) ve Solomon (1983) yerleştirilebilir.

6 Solomon (1983), s. 582.

kin yorumunun temelini teşkil eder, zira bu onun felsefesinin asıl amacıyla ilgilidir. Burada söz konusu olan, bu amacın Hegel'in Hıristiyan mirası savunmaya mı, yoksa onun dibini oymaya mı yönelik olduğudur. Dahası Hegel felsefesinin Üçüncü Bölümde tartıştığımız metafizik boyutu hakkındaki sorun gerçekte dinin Hegel'in felsefesinde oynadığı role bağlı olarak türetilmiştir. Din esasında Hegel'in kaygıları açısından merkezi bir yer işgal ediyorsa –şayet hem felsefe hem dinin ana konusunun ilahi olduğu iddiasını kelimesi kelimesine ele almamız gerekirse–, o halde onun felsefesine ilişkin meteafizik-olmayan tüm yorumların savunulamaz olduğu ortaya çıkacaktır.

Bu tartışma, Hegel'in düşünsel gelişiminin her aşamasına, hem 1800'den önceki erken dönem yazılarına hem de 1806'dan sonraki yetkin dönemine yayılır. Tartışmayı, Hegel'in daha önceki yazdıkları sanki konuyla alakalı değilmiş gibi sadece yetkin dönem yazılarıyla sınırlamak olanaksızdır;[7] zira her iki okumanın savunucuları erken dönem yazılarını yetkin Hegel'in yorumlanmasının anahtarı olarak görürler.

İlerde göreceğimiz gibi, hem Hıristiyan hem de hümanist yorumlar yetersizdir. Hıristiyan yorumlar Hegel'in Hıristiyanlık eleştirisine ya da onun Tanrı'yı heterodoks kavrayışına hiçbir zaman hakkını vermemiştir. Hümanist yorum Hegel'in tanrısını evrene indirgemiş ve geleneksel Hıristiyan inançlarını akla uygun hâle getirme çabasını âdeta göz ardı etmişlerdir. Sonuçta, Hegel'in düşüncesinin dini boyutunun her iki uçtan daha zengin olduğu ortaya çıkar; zira Hegel'in hedefi bu ikisi arasında orta yolu bulmaktı; hem hümanizm hem de geleneksel Hıristiyanlığın zayıflığının üstesinden gelecek yeni bir teoloji geliştirmek istiyordu.

---

[7] Solomon haklı olarak Fackenheim'in erken dönem yazılarını tüm tartışmadan çıkarma girişimine itiraz eder. Krş. Solomon (1983), s. 591 n. 35 ve Fackenheim (1967), s. 5, 7, 156.

HIRİSTİYANLIĞIN ERKEN DÖNEM ELEŞTİRİSİ

Hegel'in felsefesinin dini boyutuna ilişkin tartışma Tübingen, Bern ve Frankfurt'ta yazılan erken dönem elyazmalarıyla başlar. Tübingen (1788-1793) ve Bern (1793-1797) dönemindeki başlıca elyazmaları *Tübingen Fragmanı, Bern Fragmanları, İsa'nın Yaşamı* ve *Hıristiyan Dininin Pozitivitesi*'dir. Frankfurt dönemindeki (1797-1800) başlıca elyazmaları *Din ve Sevgi Üzerine Fragmanlar, Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi* ve *Sistem Fragmanı*'dır.

Bu elyazmalarını ilk okuyan Rosenkranz ve Haym, Hegel'in temel kaygılarının dini ve daha doğrusu teolojik olduğuna ikna olmuşlardır.[8] On yıllar sonra bu fragmanlar konusunda daha kapsamlı bir araştırma yapan Dilthey'a göre, bu yazılar temelde dini, hatta mistikti, Hegel'in mistik panteizm içindeki yerini ortaya koyuyordu.[9] Dilthey'ın öğrencisi olan Herman Nohl, erken dönem yazmalarını düzenlemiş ve onları ilk kez *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen: Mohr, 1907) adı altında yayımlamıştır. Başlık bütün bir yorum geleneğini özetler; fakat bazılarına göre bu bütünüyle bir tahrikti.

Teolojik veya dini yorumun önemli destekçilerinden biri, karşıt bir bakış açısından olsa da Nietzsche'ydi. O, *Tübinger Stift*'in tüm kuşağını –Hegel, Schelling ve Hölderlin'i– Hıristiyanlığın gizli savunucuları olarak görmüştür. *Deccal*'de "Alman felsefesinin özünde ne olduğunu kavramak için sadece 'Tübinger Stift' kelimesini söylemek gerekir: Kurnaz bir teoloji... Şvablar Almanya'daki en iyi yalan söyleyenlerdir, çünkü yalanı masumca söylerler" diye yazar.[10]

---

8 Örneğin bkz. Rosenkranz (1844), s. 48; ve Haym (1857), s. 40-1, 63.

9 Dilthey (1921), s. 43-60, 138-58.

10 Bkz. *Deccal*, SW VI, 176, §10. [Oruç Aruoba çevirisi: «Tubingen Darüşşafakası» sözünü söylemek yeter, Alman felsefesinin temelde ne olduğunu kavramak için — dolambaçlı bir tanrıbilim... Şvab'lar Almanya'nın en iyi yalancılarıdır, masumca yalan söylerler... –çn.]

Diğer araştırmacılar, Hegel'in erken dönem yazılarının Hıristiyanlığı şiddetle eleştirdiği için en iyi hâliyle teoloji-*karşıtı*, daha doğrusu Hıristiyan-*karşıtı* olarak tanımlanabileceğini ileri sürmüşlerdir.[11] Lukács'a göre, Hegel'in gelişiminin sözümona "teolojik aşaması" "gerici bir efsane"dir. Lukács'ın düşüncesinde, Rosenkranz, Dilthey ve Haering, Hegel'in Hıristiyanlığa yönelik eleştirisine temel teşkil eden radikal cumhuriyetçiliğini tamamen göz ardı ederek onu kendi milliyetçi emelleri için kullanmışlardır.[12]

Bu tartışmada *hangi* erken dönem fragmanlarından söz edildiğini belirlemek önceliklidir.[13] Hegel'in Hıristiyanlığa karşı tutumunda Tübingen'den Frankfurt dönemine dek büyük değişiklikler olmuştur. Tübingen ve Bern fragmanları Hıristiyanlığı iyiden iyiye eleştirirken, Frankfurt yazıları Hıristiyan mirasına daha yakındır. Tahmin edileceği gibi, Hıristiyan yorumlar Frankfurt yazılarına dayanırken, hümanist yorumlar ise Tübingen ve Bern Fragmanlarından esinlenmiştir.

Tübingen ve Bern yazılarıyla ilgili olarak, eğer "teoloji" Hıristiyan öğretisinin gerekçelendirilmesi ya da açıklanması anlamına geliyorsa, onları teolojik olarak tanımlamak yanıltıcıdır. Hegel erken dönem düşüncesinin gündemini belirleyen *Tübingen Fragmanı*'nda teolojinin bir öğreti meselesi olduğunu ve bunu tartışmak istemediğini açıkça belirtir (I 16, 17/8, 9). Tübingen ve Bern yılları boyunca, dini inancın zeminine çok az ilgi duydu ve Kant'ın ahlaki inanç öğretisini kabul etmekten hoşnuttu; bu öğretiye göre Tanrı'ya olan inanç, ilahi inayet ve ölümsüzlük ahlaki yönden gerekçelen-

---

11 Bkz. Kaufmann (1972), s. 63, 66-71; ve Lukács (1973), I, s. 34-56.

12 Lukács (1973), I, s. 7-56.

13 Bu ayrımın daha önce yapılmamasının nedenlerinden biri Hegel'in erken dönem elyazmalarının yanlış tarihlenmesidir. Hem Rosenkranz hem Haym *Der Geist des Christenthums*'u [*Hıristiyanlığın Tini*] Hegel'in Bern dönemine atfederler; bu nedenle bu yazının dinsel boyutu daha önceki dönemi de karakterize ediyor görünmektedir.

dirilir (TE I, 16, 17/8, 9). Bu ilgisizliğin nedeni, Tübingen ve Bern'de Hegel'in temel kaygısının yurttaşlık dini idealini geliştirmesiydi; öğretiye olan ilgisi onun anlamında ya da hakikatinde değil, toplum ve devlet için söz konusu olan değerinde yatar. Oysa Hegel teolojiye pek az ilgi duyduğu için, bu erken dönem yazılarını "teoloji-*karşıtı*" olarak nitelemek de yanıltıcı olurdu; Hegel'in teolojiye karşı bir düşmanlığı yoktu, onu sadece parantez içine almaktaydı.[14]

Bununla birlikte, Hıristiyan-karşıtı okumanın en ateşli savunucularının da kabul ettiği gibi, Hegel'in bu yazılara yönelik ilgisini "dini" olarak nitelemek yerindedir.[15] Hegel'in dini ilgisi *Tübingen Fragmanı*'nda *öznel* ve *nesnel* din arasında yaptığı ayrımdan açıktır. Nesnel din, öğreti ve dogma, kodlanmış [sistemleşmiş/kanun hâline gelmiş] ve kurumsallaşmış hâliyle dindir. Öznel din birey tarafından yaşandığı hâliyle dindir; bu bir öğreti meselesi değil, duygu ve eylem meselesidir (TE I, 13-14/6). Temel kaygısının öznel dine ilişkin olmasıyla Hegel bunu açıkça ortaya koyar: "Her şey öznel dine bağlıdır; bu içkin ve hakiki değere sahip olan şeydir. Bırakın teologlar nesnel din, onun dogmaları ve kendi kesin saptamaları konusunda didişip dursunlar..." (I 16/8). Ana ilgisi öznel dine yönelik olduğundan, genç Hegel *avant la lettre* [adı henüz konmamış] bir varoluşçu olarak tanımlanabilir.[16] Fakat bu bir yanılgıdır. Hegel'in kafasını meşgul eden sorun, Kierkegaard'ınkini meşgul etmez; Hegel yaşamıma anlam veren ve kurtuluşum ya da kendimi-gerçekleştirmem için gerekli olan bu inançları aramaz. Kişisel kurtuluşa ya da kendini-gerçekleştirmeye ilgi duymaz, yurttaşın devlet içinde daha etkin bir rol oynayabilmesi için öznel dini geliştirmek ister.

Hegel'in teolojiyle ilgilenmediği ve onun dine yönelik ilgisinin politikanın gölgesinde kaldığını varsaydığımızda, Tü-

---

[14] Kaufmann'ın *izniyle* (1972), s. 63.

[15] A.g.e., s. 63.

[16] Bkz. Müller (1959), s. 52-3; ve Kroner (1971), s. 46.

bingen ve Bern yazılarının Hıristiyan-*karşıtı* olduğuna iddia etmek doğru mudur? İlk bakışta, bu oldukça aşırı görünebilir. Bu yazıların Hıristiyan bir okumasını savunmak olanaklı görünmektedir. *Bern Fragmanları*'nın onuncusunda Hegel, Hıristiyanlığın yurttaşlık dininin koşullarını yerine getirip getirmediğini sorar; buna cevabı olumludur (BF I, 90/62). Aslında salt bu nedenden ötürü *İsa'nın Yaşamı*'nı yazar; bu eserde İsa'nın Müjdesini Kant'ın ahlak felsefesi açısından yorumlar. *Pozitivite Denemesi*'nin temel kaygısı, Hıristiyan dininin pozitivitesini ortaya çıkarmak, eş deyişle inancı akıldan ziyade yasal bir otorite üzerine kurma girişimi olsa da, Hegel yine de Hıristiyanlığın özünün akli olduğunu (P I, 105, 124/153, 166) ve tarihsel bir rastlantının sonucu olarak pozitif hâle geldiğini açıkça savunur. Hıristiyan okumaya yönelik başka bir kanıt, Hegel *Bern Fragmanları*'nda İsa'yı ahlaki erdemin timsali yapanın tam olarak onun tanrılığı olduğunu açıkladığında ortaya çıkar. "Onun ilahi kişiliği olmasaydı elimizde sadece insan kalırdı; oysa gerçek insanüstü bir ideale sahibiz –insan ruhuna yabancı olmayan bir ideale..." Nihayetinde, Hıristiyan-karşıtı yorum *İsa'nın Yaşamı*'nı açıklamakta güçlük çekecektir. Eğer bu, Hegel'in bir halk dininin kutsal kitabını yazma girişimiyse, neden örnek olarak İsa'yı seçmektedir?[17]

Tübingen ve Bern yazılarında Hıristiyan yorumuna dair bazı kanıtlar olmasına rağmen, tüm yazıları dikkate alındığında Hıristiyan-karşıtı yoruma yönelik daha fazla kanıt bulunmaktadır. *Bern Fragmanları* ve *Pozitivite Denemesi* boyunca Hıristiyanlığa yönelik tüm yazıya nüfuz eden ve tutkulu bir eleştiri söz konusudur. Eleştiri o kadar ileri gider ki Hıristiyanlığın özünde ahlaki bir içerik taşıyan ve bir yurttaşlık dini [civic religion] olarak uygun olduğu yönündeki düşüncelere Hegel'in verdiği gönülsüz desteğin bile altını oyar. Muhtemelen, Hegel daha tutarlı olsaydı, Hıristiyanlığı

---

[17] Bkz. Pöggeler (1990), s. 70, haklı olarak bu nedenlere dayanarak Lukács'ı eleştirir.

bir yurttaşlık dini olarak kabul etmez, öğretilerinin ahlaki değerini reddeder ve pozitivitenin Hıristiyanlığın asıl özü olduğunu ortaya koyardı.

Hegel Hıristiyanlığı bir yurttaşlık dini olarak destekliyor görünürken, hem *Bern Fragmanları*'nda hem de *Pozitivite Denemesi*'nde tartışmasının genel özeti devlet için tehlikeli olduğudur. Bu nedenle, *Bern Fragmanları*'nda İsa'nın buyruklarının, mülkiyete ve meşru müdafaa yasalarında olduğu gibi, devletin temel ilkelerine aykırı olduğunu savunur. Hıristiyan, devleti savunmaz, bunun yerine öteki yanağını döner; hayırı vaaz ettiğinden, özel mülkiyeti koruyan yasaların dibini oyacaktır (BF I, 61-2/41-2). Hegel, İsa'nın öğretilerinin aslında sadece bir cemaat ya da aile için uygun olduğunu iddia eder; eğer bu öğretileri yasa hâline getirmeye çalışırsak, "baskıcı kurumların sarsıcı bolluğuna ve insanlığı aldatma biçimlerine dönüşeceklerdir" (BF I, 63/42). *Pozitivite Denemesi*'nde Hegel kişisel kurtuluşa yönelik Hıristiyanca kaygının ancak cumhuriyetçi erdemin düşüşünden dolayı ortaya çıktığını iddia etmiştir (P I, 206-13/221-4). Eğer birey ortak yarar için çalışsaydı, ölümsüzlüğünü cumhuriyette bulurdu.

Ayrıca Hegel Hıristiyanlığın, ahlakın gelişimi için en uygun din olmadığını da iddia eder. Hem *Bern Fragmanları*'nda hem de *Pozitivite Denemesi*'nde bir ahlak hocası olarak Sokrates'i İsa'ya tercih eder (BF I, 50-4/32-5; P 119-20/163). Sokrates bireyin özgürlüğüne, kendi için hakikati bulma hakkına saygı duyarken, İsa kurtuluşa yönelik kurallarla buyrulmuş bir yolu vaaz eder (I 51-2, 54/33, 35).

Sokrates havariler aramaz; fakat İsa, kendi şahsına imânı talep eder ve hatta "generaller ve çeşitli üst düzey yetkililerle dolu bir imparatorluk" (I 50/32) ister. Sokrates başka birinden daha iyi olmadığını bilir; fakat İsa kendini kurtarıcı olarak görür. Hatta *Bern Fragmanları*'nda Hegel, Hıristiyanlığın bir erdem dini olarak işe yaramayacağını bile savunur, çünkü kişinin ancak hâlihazırda iyi olması durumunda [bu dinin] iş göreceğini düşünür (BF I, 60/40). Üstelik Hıristiyan-

lığın bir erdem dini olarak üstün olduğu da iddia edilemez, çünkü Rousseau, Platon ve Xenophanes de erdemin değerini vurgular (I 64-5/59).

Son olarak, *Bern Fragmanları*'nda Hegel Hıristiyan etiğinin özüne, onun ebedi kurtuluş öğretisine saldırır. Bu öğreti, kurtuluşun koşulunu İsa'ya ve onun ayrıntılı olarak açıklanan ölümüne olan inanca bağlar (BFI, 90/62). Hegel ahlakın gerçek amacının bu çeşit bir etik içinde unutulacağını iddia eder (I 84-5/59). Ahlak otonomi talep eder, buna karşın Hıristiyanlık ise tek bir insanın otoritesine inancı gerektirir. Protestan kurtuluş öğretisi *sola fide* [yalnız iman(la)] ahlakın temel bir ilkesinin altının oyulmasıyla suçlanmaktadır: "Kişinin ahlaki bir yaşama dayanarak mutluluğa değer olması" (I 93/65).

Hegel'in Hıristiyan etiğine yönelik eleştirisi, başlangıçta kabul ediyor göründüğü bir öğretiyi, İsa'nın tanrılığını da içerir. Hegel ilk olarak bu inancın ahlakı teşvik ettiğini belirtse de, kısa bir süre sonra İsa'nın tanrılığına yönelik tüm fikirlerin insan doğasının aşağılayıcı bir kavrayışına dayandığını yazarak bu sözünü geri alacaktır. İsa'yı sanki sadece o fazilet örneğiymiş gibi, ilah derecesine yükseltiriz, çünkü sadece biz doğal günahın bizi erdemden yoksun bırakacağına inanırız (BF I, 96-7/67). Hıristiyanlığın karakteristik inancı, Hegel'e göre, İsa'nın tanrılığıdır; fakat o bu inancı reddeder, çünkü ahlakla bağdaşmayan bütün *ordo salutatisin* [kurtuluş tarikleri] parçasıdır (BF I, 97-8/68-9).

Hegel'in Bern yazılarının, özünde Hıristiyanlık-karşıtı olduğunu düşünmek için başka güçlü bir neden daha söz konusudur. Şöyle ki *Pozitivite Denemesi*'nde ahlaki yasaların kaynağı olarak ilahi irade fikrinin, hipostazın* bir biçimi ve doğrusunu söylemek gerekirse, tüm heteronominin kaynağı

---

* Tanrı ile insanın birliği, Hıristiyanlıkta üçlemenin üç öğesinden biri, bir hipostazdır. Bir diğer anlamı: bir ide ya da önermenin veyahut da ideal olan bir şeye varlık atfetmek, onu gerçek olarak kabul etmektir –çn.

olduğunu iddia eder. İnsan aşağıdaki paragrafta neredeyse Feuerbach veya Marx'ı okuduğuna inanabilir: "Tanrısallığın nesnelliği, insanın yozlaşmasına ve köleliğine ayak uydurmuştur ve o [nesnellik] sadece zamanın tininin tecelli etmesi, yalnızca görünüşüdür" (P I, 211-12/227-8). Fakat söz konusu paragraf bir rastlantı, geçici bir tutku değildir. *Bern Fragmanları*'nda Hegel "Tanrı fikriyle ilişkili en ufak çağrışım"ın "ödev ve erdemin kendine-yeterliğini savunan muazzam ilke"nin altını oyduğunu yazdığında bu savı zaten öngörmüştü (BF I, 73-4/50-1).

Hegel'in Bern yıllarında Hıristiyanlığa yönelttiği ciddi eleştiri onu radikal Aydınlanma geleneği içine sıkıca yerleştirir. Hegel'in eleştirisi ile radikal İngiliz özgür-düşünürleri[nin eleştirisi] arasında dikkat çekici benzerlikler söz konusuydu; John Toland, Matthew Tindal ve Anthony Collins gibi özgür-düşünürlerin öğretileri Almanya'da iyi biliniyordu.[18] Pek çok ortak noktaları bulunmaktaydı: (1) Hıristiyan öğretisinin ana amacı ahlakın yayılmasıdır; (2) ruhban sınıfı tehlikelidir, çünkü onlar ahlakın ardındaki otonom eylemi ortadan kaldırırlar; (3) inanç ve kefareti içeren günah öğretileri Hıristiyanlığın ahlaki amacını, erdem yerine inancı kurtuluşun koşulu yaparak ortadan kaldırırlar; (4) esas dini inançlar Tanrı'nın varlığına, ilahi inayete ve ölümsüzlüğe olan inançtır; (5) Hıristiyan inancının temeli, tarih ve mucizelerin tanıklığına dayanamaz, çünkü bunlar eleştirel bir incelemeye karşı duramaz; (6) İsa'daki ilahi öğe ona özgü değildir, tüm insanlığın içinde mevcuttur. Hegel'in bu gelenekle ilişkisi cumhuriyetçiliğinden daha az önemli değildir.

Öyleyse, söz konusu Bern ve Tübingen yazıları olduğunda, Hegel'in Hıristiyan-*karşıtı* gündemini savunanlar kendi lehlerine önemli delillere sahiptir. Bu dönemde Hegel'in gerçekten bir ateist olup olmadığını kanıtlamak oldukça zordur; fakat en azından, onun Hıristiyanlığa yönelik tutumu fazlasıyla düşmancadır.

---

[18] Bkz. Hettner (1979), I, s. 350-1.

FRANKFURT'TA ANİ DÖNÜŞ

Tübingen ve Bern döneminde geçerli olan Frankfurt döneminde geçerli değildi. Nitekim, bunun tam tersi de doğrudur. Frankfurt yıllarında Hegel'in din hakkındaki düşüncesi dikkate değer bir değişim, doğrusunun söylemek gerekirse âdeta bir *volte-face* [âni değişim, yüz seksen derece dönüş] geçirmiştir. Hegel bazı temel yönler bakımından daha önceki düşüncesini aksi yönde değiştirir.[19] (1) Bern yıllarında Hegel, Kantçı ahlakı dinin özü ve amacı olarak görür; Frankfurt yıllarında ise dini, Kantçı ahlaktan daha üstün olan bir bakış açısı olarak görür. Kantçı din eleştirisi Kant'ın dini bir eleştirisine dönüşmüştür. (2) Bern yıllarında Hegel, Kantçı ahlakta söz konusu olan pozitiviteye çözüm bulmuştur; Frankfurt yıllarında Kantçı ahlakı pozitivite *sorun*unun parçası olarak görür. (3) Bern yıllarında Hegel, enkarnasyon ve üçleme gibi Hıristiyan inancının temel bileşenlerinden bazılarını eleştirmekteydi; aslında o, inanç fikrini akli otonominin ihlal edilmesi olarak görmüştür. Frankfurt yıllarında sadece bu bileşenleri savunmakla kalmamış, aynı zamanda imanın Hıristiyanlık için özsel olduğunu da iddia etmiştir. (4) daha önceki yıllarda Hegel, aklın nihai otoritesinin dini inancın bir yaptırımı olduğunu vurgulamıştı. Frankfurt yıllarında dini inancın aklı aşan sevgi deneyimine dayandığını iddia etmiştir, Kantçı rasyonalist böylece dindar bir mistiğe dönüşmüştü.

Bu aksi yönde değişimin gerçekleştiği başlıca eser olan *Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi*, Hegel'in tüm metafizik-karşıtı, ateist ve hümanist yorumları için ayak bağıdır.[20] Bu el-

---

[19] Hem Haering hem Harris bu kopuşa karşı çıkar ve Hegel'in gelişiminin devamlılığını vurgular. Bkz. Haering (1929), I, s. 306, ve Harris (1972), s. 259. Bununla birlikte, onlar burada açıklanan temel gerilimlere yeterince makul açıklamalar getirmez. Harris'in bu gerilimleri ortadan kaldırma girişimleri zahmetli ve yapmacıktır ve daha çok aksini kanıtlama eğilimindedir (s. 311, 325).

[20] Sol-cenah Hegelcilerin bu elyazmasını açıklayamaması küstahça ve utandırıcıdır. Solomon (1983), s. 590, bu el yazmasının Hıristiyan-

yazması, temelde dindar bir mistiğin, kısa bir süre önce dini deneyimin daha yüce alanlarına ve bu deneyimi açıklayan bazı geleneksel dini dogmalara dönen tövbekâr bir akılcının eseriydi. Mistisizmin müdafaası tüm esere yayılmıştır: Hegel sonsuzun tanıtlamayı aşan ilahi bir sevgiye dayandığını vurgular ve bunun sadece iç deneyime dayanan inanç için erişilebilir olduğu düşüncesini sürdürür. Şüphesiz ki o daha sonra sonsuzun sadece akıl aracılığıyla bilinebileceğini üsteleyerek bu mistisizmle ilişkisini kesecektir (s. 123-5); fakat Frankfurt yıllarında edindiği, Hıristiyanlığa yönelik daha samimi tavrını değiştirmeyecektir.

Böyle dramatik bir *volte-face* bize ne söyler? Belki de bu, Hegel'in Frankfurt'a gelişinden önce mistik düşüncelerini hâlihazırda ifade etmiş olan Hölderlin'in etkisinden kaynaklanıyordu. Ancak bu bir açıdan farazidir, zira Frankfurt

---

lıkla "yeni tonda bir uzlaşma"yı gözler önüne serdiğini ve Hegel'in ondaki akli olan kısmı kurtarmaya çalıştığını kabul eder. Ne var ki aynı paragrafta bu değerlendirmenin aksini iddia eder. Hegel'in mistisizmi savunmasını bütünüyle göz arzı ettiği için, Solomon "akla olan [süregelen] güven"le ilgili yazar; ve Hegel'in Yuhanna İncili'ndeki *logos*'u [*söz*], üçlemeyi ve enkernasyonu [İsa'nın Tanrının suretinde ete kemiğe bürünmesi] kullanmasını göz ardı ederek, Hegel'in şimdi "âdeta bütün Hıristiyan teolojisi'nin iç yüzünü açıkladığını" yazar. Kaufmann (1972), s. 90, elyazmasının "Hegel'in gelişiminde bir dönüm noktası" olduğunu kabul eder. Fakat değişimin özünde Kant'ın etiğinden uzaklaşarak Goethe'nin bütüncül hümanizmine doğru olduğu ısrarla vurgular (s. 92-4). Hegel imandan bahsettiğinde bu sadece "iki özgür tin arasındaki sevgi ve güven"dir (s. 93). Oysaki bu, Hegel'in dini diline, sonsuz ve Hıristiyan *logos*'una yönelik yaptığı pek çok atıfa hakkını vermez. Haklı olarak, Kaufmann Hegel'in aşkın [transcendent] bir Tanrı'ya yönelik inancı savunduğunu öne sürer; ancak bu onun içkin Tanrısını güçlükle bertaraf eder. Lukács (1973), I, s. 167-8, 171 Frankfurt döneminde keskin bir dönüşün olduğunu ve bu dönemin mistisizm ve Hıristiyanlığı kendine mâl etmesini içerdiğini kabul eder. O, bu dönemi Hegel'in gelişiminde salt geçiş aşamasına indirgeyerek, Hegel'in Frankfurt'ta formüle ettiği sevgi, yaşam ve diyalektik kavramlarını daha sonra aklileştirmiyormuş gibi ele alır.

yıllarında Hegel ile Hölderlin arasındaki tartışmalar konusunda pek az şey bilmekteyiz.[21] Yine de bu yeterli bir açıklama olamazdı; zira bir etki olsaydı bile, Hegel'in gelişimde onu bu etkiye maruz bırakan bir şey söz konusu olmalıydı. Sonuç olarak, cevap Hegel'in entelektüel gelişiminin iç gerilimlerinde yatar.

Hegel'in Tübingen ve Bern yıllarında karşılaştığı ana sorun, çağdaş bir yurttaşlık dininin öğretilerinin nasıl formüle edileceğiydi. Hegel bu öğretilerin üç ölçütü karşılamasını istiyordu: (1) Akla dayanmaları, (2) gönüle ve hayalgücüne başvurmaları ve (3) yaşamın tüm ihtiyaçlarını, özellikle kamusal ve resmi işlere yönelik ihtiyaçları karşılamaları gerekmekteydi (TE I, 33/20). Hegel'in karşılaştığı en büyük engel bu eksikliklerle şiddetli biçimde çatışan Hıristiyan mirasıydı. (1)'e karşıt olarak, Hıristiyanlığın temel öğretileri pozitiviteyle aşılanmıştır; (3)'e karşıt olarak, Hıristiyanlık kişisel kurtuluşa kamu yararından daha çok değer vermiş ve onun buyrukları devletten ziyade bir cemaat için daha uygun hâle gelmiştir. Öte yandan, Hegel yurttaşlık dininin yaklaşık iki bin yıl boyunca Batı kültürünün gelişiminde baskın güç olan Hıristiyanlık üzerine kurulması gerektiğini kabul etmiştir. Hegel, Aydınlanma çağında pagan bir mitolojiyi yeniden canlandırma denemelerinin umutsuz olduğunun da farkındaydı.

Sözkonusu gerilim, Hegel'in yurttaşlık dinini Hıristiyanlık üzerine kurmak *zorunda olması*, fakat aynı zamanda *kuramaması*ydı. Bern yıllarında Hegel'in bu soruna bulduğu çözüm Hıristiyanlığı yorumlamaktı, böylece –Hıristiyanlık, kendine olmasa bile en azından insanlara– bir akıl dini olarak görünecekti. Bu nedenle Hegel *İsa'nın Yaşamı*'nı yazdı; bu esere göre İsa, Kantçı ahlakın savunucusudur. Ancak bu yeni akıl efsanesine inanmayan ilk kişi Hegel'in kendisiydi; zira bu, Hıristiyanlığın pozitivitesine olan inancıyla şiddet-

---

[21] Bu tartışmalarla ilgili olarak bkz. Henrich (1971), s. 9-40 ve Jamme (1983), s. 141-316.

li biçimde çatışıyordu. Daha *Bern Fragmanları*'nda Hegel, İsa'nın özgür düşünce yerine inanca teslim olunmasını talep ettiği için, Sokrates'e nazaran daha alt seviyede bir öğretmen olduğunu iddia ediyordu. Hegel, ideal hâliyle Sokrates'in, yurttaşlık dininin ardındaki yol gösteren tin olmasını istemişti; yine de Hıristiyan geleneğinin boyunduruğundaki bir çağın bağlamı içinde böyle bir hamleyi gerçekleştiremezdi.

O halde Hegel bir yurttaşlık dini idealini muhafaza etmek isteseydi ve bu ideali Hıristiyanlığa dayandırmak zorunda kalsaydı, Hıristiyanlığın ne anlama geldiğini *yeniden-yorumlamak* dışında başka bir seçeneği kalmazdı. Bu tam olarak Frankfurt yıllarında gerçekleşen şeydi. Burada söz konusu olan temel ilerleme, Hegel'in şimdi Hıristiyanlığa yönelik yeni ve daha anlaşılır bir yorumu olmasıydı. Artık İsa'yı Kantçı ahlakın sözcüsü olarak değil, sevginin savunucusu olarak görüyordu. Bununla beraber, böyle bir okuma için, en başta Hegel'in sık sık alıntıladığı Yuhanna Müjdesi başta olmak üzere *İncil*'de çok daha güçlü kanıtlar bulunmaktaydı.[22] Böyle bir okuma İsa'yı Kantçı ahlakın savunucusu yapmaya yönelik zoraki anakronizme düşmüyordu. Bu yeniden-yorumlamayla Hegel Kilisenin enkarnasyon ve üçleme gibi temel birçok öğretisini açıklamak ve kendine mâl etmek durumunda kalmıştı. Şimdi Kant'a karşı tutumu bile Kant etiğinin ödev düzleminde kaldığı ve sevginin daha yüce gücünü tanımadığı dikkate alındığında değişmek zorunda kalacaktı.

Ne kadar stratejik olursa olsun, Hıristiyanlığın yeni yorumu hâlen geçici bir çözümdü; zira Hegel Frankfurt yıllarında Sevgi Müjdesinin [Gospel]* yurttaşlık dini için uygun olmadığının da farkına varmıştı. Gönül ve hayalgücüne kesin olarak uygulansa da, toplumun bütününden ziyade bir cemaat için daha uygun bir etikti. Din kardeşlerimi severken, bü-

---

[22] Yuhanna, 3.16; 13.35; 15.10-12.

* Hz İsa'nın öğrettikleri anlamına geldiği gibi aynı zamanda Yeni Ahit'deki dört havariye göre İsa'nın yaşamının ve öğretilerinin anlatıldığı kitaplardır. Türkçede genellikle İncil şeklinde adlandırılır –çn.

yük bir devletin diğer yurttaşları için herhangi bir duygu beslemek zordur. Dahası, sevginin ardındaki mistik öğeler yurttaşlık dininin temel bir gereksinimi olan aklın taleplerini karşılamamıştır. Paradoksal olarak, Hegel'in ilerideki teolojisinin akılcılığı, mistisizminde, özellikle Tanrı'nın tanrısal *logos* [*kelam*] ile eşitlenmesinde saklıydı (GC 374/307).

YENİ BİR DİN

Sadece Jena yıllarında (1801-7) Hegel yetkin din felsefesinin ana hatlarını çizmiştir. Bu dönemin en önemli gelişmesi, felsefe ve inanç alanlarını uzlaştırmaya çalışmasıydı. Bu yıllar boyunca, Hegel ilk olarak diyalektiğini mutlağa yükseltmeyi düşünmüştür. İnancı aklın üzerine yerleştiren Frankfurt yıllarının mistisizmi, Hegel'in mutlak fikrini temellendirme ihtiyacının artan farkındalığı dikkate alındığında, ortadan kalkmıştır. Hegel'in diyalektiğini geliştirdiği ve akılcılığa doğru yöneldiği belli aşamalar burada ilgi alanımız dışındadır.[23] Bizim tek ilgilendiğimiz, Hegel'in dini inancının, daha doğrusu Hıristiyan inancının doğasını belirlemektir.

Hegel'in Jena yıllarındaki düşüncesinin dini boyutu açık, derin ve nüfuz edicidir. *Differenzschrift*'in başında ve mantık ve metafizik üzerine verdiği 1801/2 derslerinde Hegel felsefenin amacının mutlağı bilmek olduğunu açıkça dile getirir (D II, 25/94; GW V, 271). *Eleştirel Dergi*'deki kısa bir inceleme yazısında Tanrı fikrinin tekrar felsefenin doruk noktasına yerleştirilmesi gerektiğini yazar; böylece o, "her şeyin tek temeli, *principium essendi** ve *cognoscendi*sidir**

---

[23] Jena yıllarının daha ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Jaeschke (1990), s. 123-207.

* Tanrı olmaksızın hiçbir teolojinin olanaklı olmadığı yönündeki varlık ilkesi –çn.

** Tanrı'yı kendisi aracılığıyla bildiğimiz ilke. Tanrı'nın bilgisinin bize iletildiği araçlar –çn.

(W II, 195). İnançla aklın uzlaşması tasarısı, Hegel'in Kant, Jacobi ve Fichte'de akılla inanç arasındaki dualizmi eleştirdiği *İman ve Bilgi*'de ayrıntılı olarak açıklanmış ve savunulmuştur. Hegel'in amaçladığı, aklın, anlama yetisinin kategorilerinin değillenmesi yoluyla mutlağa yükselerek refleksiyonun küllerinden kendini dirilttiği "spekülatif Kutsal Cuma"dır (GuW II, 432-3/190-1).

Fakat bu dini bir gündemse, aynı zamanda Hıristiyan bir gündem midir? Şimdi Hegel'in kendisini ortodoks Hıristiyan bir filozof olarak kabul ettiğini düşünmek onu bütünüyle yanlış anlamak olacaktı. Onun Hıristiyanlığa yönelik sempatisi hiçbir zaman Hıristiyanca bir dönüşüme yol açmamıştı. Hegel felsefesini tanımlamak için Hıristiyanca metaforlar kullansa da, bu felsefeyi Hıristiyan olarak nitelemeyi reddetmesi aslında dikkate değerdir; gerçekten de Hegel kendi felsefesinin Hıristiyanlığı aşmayı içerdiğini açıkça belirtir.

Bu, iki önemli fakat gözardı edilmiş kaynaktan bellidir: Rosenkranz'ın miras bıraktığı bir özete sahip olduğumuz *Etik Yaşam Sistemi*'nin sonuç bölümü[24] ve *Eleştirel Dergi* için Schelling'le birlikte yazdıkları Jena yıllarına ait bir deneme.[25] İlk yazıda Hegel, felsefenin görevinin ne Protestan ne de Katolik olan *yeni bir din* kurmak olduğunu açıklar.

Hegel, ben'in, dünyadan aşırı derecede yabancılaşmasının dışavurumu olarak gördüğü Protestanlıkla kendini özdeşleştirmekten bir hayli uzaktır, bu üstesinden gelmeye

---

[24] Rosenkranz (1844), s. 131-41; bu pasajın bir çevirisi *System der Sittlichkeit*'ının Harris ve Cerf çevirisinde mevcuttur, s. 178-86.

[25] 'Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt', Schelling'de, *Sämtliche Werke* V, s. 106-24 ve GW IV'de, 265-76. Deneme George di Giovanni ve H.S. Harris tarafından *Kant ve Hegel Arasında*'da çevrilmiştir (Albany: SUNY, 1985), s. 363-82. Bu denemenin yazarlık meselesi tartışmalıdır çünkü hem Schelling hem de Hegel bunu *yalnız* yazdıklarını iddia etmiştir. Bkz. 'Editorischer Bericht', GW IV, 543-6. Neyse ki yazarlık meselesi çözülmek zorunda değildir; her ikisinin yazarlık iddiasında bulunması bile bu eserin içeriklerini kabul ettiğini gösterir.

çalıştığı sorunun ta kendisidir. İkinci yazıda Hegel, Hıristiyanlığın ve paganizmin, felsefenin yeni ve daha yüksek bir perspektifinde aşılması gereken kısmi bakış açıları olduğunu açıklar. Sonsuzla başlamak ve sonluya inmek Hıristiyanlığın özüyse, sonluyla başlamak ve sonsuza yükselmek de paganizmin özüydü. Felsefenin yeni ve daha üstün perspektifi her iki bakış açısını birleştirecektir. Bu bakış açısı, paganizmi düzeltmek için doğada tanrısal olanı, Hıristiyanlığı tamamlamak için de tanrısal olanda doğayı görecektir.

Şüphesiz ki Jena yıllarında Hegel'in Hıristiyanlığa yönelik tavrını anlamak için en önemli metin *Fenomenoloji*'nin "Mutsuz Bilinç" bölümüdür. Frankfurt yıllarının mistisizmi, Hıristiyanlığın bazı yönlerine karşı Hegel'in olumsuz tutumunu hiçbir zaman değiştirmemiştir. *Bern Fragmanları*'nın Hıristiyan-karşıtı huysuzluğu "Mutsuz Bilinç"te yeniden gün yüzüne çıkar. Bu bölüm geleneksel Hıristiyanlığın, daha açık ifade edersek, onun aşkın Tanrısının ve kurtuluş etiğinin ateşli bir eleştirisidir. Hegel belli tarihsel bir figürden hiçbir zaman bahsetmese de, onun ana hedefi cennete* giden yolda dünya üzerindeki yaşamı hac yolculuğu olarak gören Hıristiyan görüşü, yani *Tanrı Kenti*'nin XIX. Kitabında Augustinus'un açıkça ortaya koyduğu görüştür. Hıristiyan, kurtuluşu göklerde* aradığından, kendini yeryüzünde bir yabancı olarak görür. En yüksek iyi, bir hastalık, ölüm ve yıkım diyarı olan yeryüzü kentinde bulunamaz, bu nedenle o göksel* kentte bulunmalıdır. Oysaki Hıristiyan onu sadece ebedi bir lanetlenmeye değer gören günah bilinci ve değersizlik duygusuyla da baş etmek zorundadır. Hegel Hıristiyanın bırakın üçleme ve yeniden diriliş öğretilerinde umut bulmayı, onların ortodoks yorumlarında bile umut bulamadığını iddia eder. Bu öğretiler Tanrı'yla insan arasındaki uzlaşmayı gerçekleştirmekle birlikte, sadece [aralarındaki] ayrılığı güçlendirerek pekiştirir. Bunun nedeni, İsa'nın ortaya çıkışının yal-

---

* *Heaven* (Yun. οὐρανοῦ) hem gök, hem cennet hem de tanrı anlamına gelmektedir –çn.

nızca olumsal ve tek bir tarihsel olay olması, İsa'nın sadece tek bir birey, Tanrı'nın biricik ve ayrıcalıklı oğlu olmasıdır. İsa'nın ölümü Tanrı'nın dünyadan çekildiği ve birey ile Tanrı arasında artık doğrudan bir aracı olmadığı anlamına gelir. Böylece mutsuz bilinç, umudunu tamamıyla yitirmiş olarak "Tanrı'nın öldüğü" sonucuna varır.

Fenomenoloji'nin "Mutsuz Bilinç" bölümü Hegel'in neden geleneksel Hıristiyanlığı reddetmesi gerektiğini oldukça açık biçimde gösterir: Bu, ben'le dünya arasındaki yabancılaşmanın en aşırı biçimiydi. Öte yandan, mademki bu bölüm Hıristiyanlığa karşı, bu onun dine karşı olduğu anlamına da gelir mi? Geleneksel Hıristiyanlık eleştirisinden Hegel'in dünyevi bir hümanist olduğu sonucu güçbela çıkar. Aksine, Hegel ben'le dünya arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi amaçladığı için, dine temel bir rol yüklemiştir. Doğada ve tarihte tanrısal olanın içkinliğini bireye göstererek onu dünyayla uzlaştıran dindi. Öyleyse, yabancılaşma sorununun çözümü aşkın bir Tanrı'yı yadsımaktan geçiyorsa, bu aynı zamanda içkin bir Tanrı'yı kabul etmek anlamına da geliyordu.

Fenomenoloji'de "Tanrı'nın ölümü" tabiri Hegel'in hümanist yorumunun düsturu ve merkezi noktası olarak kabul edilmiştir. Hegel'in yazılarında bu tabire sıklıkla rastlanır: *İman ve Bilgi*'nin sonunda, *Etik Yaşamın Sistemi* üzerine Rosenkranz'ın raporunda, "Mutsuz Bilinç"e işaret ettiği *Fenomenoloji*'nin "Vahyedilmiş Din" bölümünde ve son olarak da din felsefesi üzerine derslerde.[26] Bununla birlikte, bu tabir Feuerbach veya Nietzsche'nin ileride bu kavramla kastettiği şeye, daha seküler bir kültürde inanç ile ilişkisizliğe işaret etmez. Bunun yerine, Hegel bunu geleneksel Hıristiyanlığın sonunu ve yeni bir din ihtiyacını veya en azından yeni bir Hıristiyanlık anlayışını ortaya koymak için kullanır. Bu tabir İsa'nın, Tanrı'nın oğlunun çarmıhta ölümüne işaret eder.

---

[26] W II, 432-3/190-1; Rosenkranz (1844), s. 138; PG 546/§787; W XVII, 291-3, 297.

Bunun kökeni Johann Rist'in ilahisidir: *O grosse Not! Gott selbst ist tod. Am Kreuz ist er gestorben* (*Ah, sana çok ihtiyacımız var! Tanrı bizzat öldü. Çarmıhta öldü* [*Ey büyük ıstırap! Tanrı bizzat öldü. Çarmıhta öldü*]).[27] Hegel, İsa'nın ölümünün Hıristiyanları "sonsuz ıstırap"a boğduğunu, çünkü Tanrı'nın dünyadan biricik oğlunu terk ederek çekildiğini belirtir (W II, 432-3/190-1). Tanrıyla insan arasındaki aracı öldüğüne göre, öyle görünüyor ki bir kefaret ya da yeniden diriliş umudu kalmamıştı. Ancak Hegel bu ölümün idenin yaşamında yalnızca bir moment olduğunu olumlar. Bu yeni bir dirilişte kendini olumsuzlayacak olan olumsuzlamanın momentidir. Hegel, İsa'nın ölümünü ve yeniden dirilişini tarihsel bir olay olarak değil, tinin yaşamının bir metaforu olarak yorumlamamız gerektiğini öne sürer. Bu, sevgi deneyimi ve aklın gelişiminde kendimizi kaybetmemiz ve tekrar keşfetmemiz gerektiği olgusunu dışavurur.

Sonuç olarak, Hegel'in Jena yıllarında Hıristiyanlığa karşı tutumu ikircimlidir ya da iki yönlüdür. Hegel paganizmi Hıristiyanlıkla birleştirmek, doğayı tanrılaştırmak ve tanrısal olanı doğalaştırmak istemiştir. Hegel'in hem Hıristiyan hem de hümanist okumaları bu tutuma hakkını vermez, çünkü tek taraflıdırlar. Hıristiyan okumalar Hegel'in tanrısal olanı doğalaştırmayı amaçladığını görmezden gelir; hümanist okumalar ise Hegel'in doğayı tanrılaştırmak istediğini göz ardı eder. Aynı nedenle, Hegel'in Hıristiyan geleneğini dünyevileştirdiği yönündeki ortak beyan hem son derece doğru hem de yanıltıcıdır. Doğrudur, çünkü Hegel Tanrı kavramını onun doğaüstü durumunu reddedip dünyaya içkin kılarak akla uygun hâle getirir, böylece Tanrı doğadan ve tarihten ayrılamaz. Öte yandan bu aynı zamanda yanıltıcıdır da çünkü Hegel Tanrı'yı doğal ve tarihsel olayların bütünüymüş gibi, doğa ve tarih düzeyine indirger. Bu [düşünce] Hegel'in, tanrısal olanı doğalaştırmak ve tarihselleştirmek

---

[27] Tam kaynakla ilgili olarak bkz. Burbidge (1992), s. 97, 107. Hegel, W XVII, 297'de ilahiye atıfta bulunur.

istemini de göz ardı ettiği gibi doğa ve tarihi tanrılaştırmak istemini de gözardı eder.

Genel itibariyle, Hegel'in Tanrı kavramını abartmaktan ya da değerinden daha aşağı göstermekten kaçınmalıyız. Tanrısal olan, açıklama sırasına göre ilk gelendir, fakat varoluş sırasına göre ilk değildir. Sadece doğadaki ve tarihteki varoluş söz konusu olduğunda tanrısal olan, tüm tarihsel ve doğal olguların toplamına da indirgenemez, zira o bütün olayları olanaklı kılan bütündür. Hıristiyan yorum Hegel'in Tanrı kavramını, sanki sadece öz bakımından değil, aynı zamanda varoluş bakımından da önce geliyormuş gibi abarttığı için hatalıdır; sanki Tanrı, kavramsal olarak dünyadan önce geldiği için, onun öncesinde de varolan bir töze işaret ediyormuş gibi görünmektedir. Hümanist yorum Hegel'in kavramını, varoluş bakımından ikincil olduğu için sanki öz bakımından da ikincilmiş gibi değerinden daha düşük gösterdiği için kusurludur; bu nedenle sanki Tanrı sadece bütün tikel şeylerin genel toplamıymış gibi evrene ilişkin salt dini bir terim olarak görünür.

YETKİN BAKIŞ AÇISI

Hegel'in Jena yıllarındaki programı, Berlin derslerinde son şeklini alan yetkin din felsefesinin gündemini belirler. Hegel din felsefesi üzerine 1821, 1824, 1827 ve öldüğü yıl olan 1831'de dört kere ders vermiştir. En dikkat çekici olan şey, onun yetkin felsefesiyle Jena yılları arasında söz konusu olan süreklilik derecesidir. Yine de hâlâ dikkate değer bir fark bulunmaktadır: Hegel'in Lutherci olduğu yönündeki itirafı. Eğer samimi bir itiraf Hıristiyan bir filozof olarak Hegel'in öz-bilincine işaret ediyorsa, bu, yeni bir dine ilişkin Jena idealinin terk edilmesi anlamına gelmektedir.

Ansiklopedi'nin ikinci baskısına önsözde (1827) Hegel yetkin felsefesinin amacı ve dinle ilişkisi hakkında aydın-

latıcı bir açıklama yapar. Felsefenin görevinin, dinle devlet arasındaki akli özü bulmak olduğunu yazar. Felsefenin amacı "yasa, yalın bir din ve dindarlığın akli edimselliğini tanımak, daha doğrusu temellendirmek"tir (EPW VIII, 15/5). Hegel, felsefe ve Aydınlanmanın radikal eleştirisinin bozduğu, felsefeyle onun kültürü arasındaki doğal uyumu yeniden tesis etmek istemiştir. O, felsefenin kilise ve devletle uyumlu olduğu, onları doğal hukuk ve din aracılığıyla temellendirmeye çalıştığı daha mutlu bir zamanın mevcut olduğunu yazar. Ne var ki bu doğal uyum Aydınlanma'nın radikal eleştirisiyle bozulmuştur. Hegel yeni, daha yetkin, fakat radikal eleştiri aracılığıyla felsefe ve kültürün asli uyumuna dönen bir sentez yapmanın zamanının geldiğini teyit ediyordu. Devlet ve kilisenin bir zamanlar dibini oyan aynı eleştiri aracılığıyla, felsefe "çelişkinin kendisiyle çelişecek," böylece "tin kendisiyle olan uzlaşmasını kutlayacaktır."

Hegel politikada dine yüklediği aynı muhafazakâr gündemi, dinde felsefeye yüklüyor görünmektedir. *Hukuk Felsefesi*'nin önsözüyle benzerliği açıktır. Tıpkı politikada, filozof nasıl yaşamamız gerektiğini kurallarla belirlememeliyse, din de neye inanmamız gerektiğini buyurmamalıdır. Dinde ya da politikada olsun, felsefenin görevi mevcut uygulama ve kurumlarda edimselleşen bir akılsallığı bulmaktır. Aslında sırf bu nedenlerden ötürü Haym, Hegel'in siyaset felsefesi gibi din felsefesini de bazı gerici eğilimlerle itham etmiştir. Haym'a göre Hegel'in din felsefesi, tıpkı *Hukuk Felsefesi*'nin Prusya Devletini savunduğu gibi Prusya Kilisesini akla uygun hâle getirme girişimidir.[28] Hegel'in görünürdeki gerici eğilimleri, onun Lutherci itiraflarını da anlamak bakımından mükemmel bir bağlam sağlıyor gözükmektedir: Eğer filozof Prusya kurumlarını akla uygun hâle getiriyorsa, onlara sadakatini bildirmesi gerekmez miydi?

Fakat bu fazlasıyla basite indirgeyen bir okumadır. Hegel'in çifte önermesinde ortaya çıkan ikircim din felsefesin-

---

[28] Haym (1857), s. 424-7.

de yeniden boy göstermektedir (bkz. s. 282-5). Çifte önerme edimsel olanın akli olduğunu –mevcut kurumlarda aklın bulunduğunu– ve akli olanın edimsel olduğunu –aklın ölçütlerinin tarihte gerçekleşebileceğini– söyler. Bu özdeyiş Kiliseye tatbik edildiğinde, filozof, onda bir aklilik mevcut olsa da, Kilisenin aklın ölçütlerini yerine getirmek için de değişmek zorunda kalacağını kabul eder. Siyasal tarihte olduğu gibi kilise tarihinin ardında da bir akıl mevcutsa şayet, o zaman devlet gibi Kilise de, bütünüyle akli olabilmek için değişmelidir. Devlet söz konusu olduğunda edimsel olanın akliliği için Hegel'in yaptığı aynı tavsif Kilise için de geçerlidir: Varolan her şeyin edimsel olarak nitelendirilemeyeceği (§6). Uzlaştırma programını duyurduktan hemen sonra, çok net biçimde ortaya konulan bu önemli nitelendirmeyle Hegel felsefesiyle resmi Prusya Kilisesi arasında arzuladığı eleştirel mesafeyi koymuştur.

Çifte önermenin ikircimi Hegel'in din felsefesinin "iki tarafı keskin bıçağı" olarak adlandırılmasını da doğru bir şekilde açıklar.[29] Hegel'in felsefesi ilk bakışta geleneksel Hıristiyanlığın hem bir övgüsü hem de eleştirisidir. Şüphesiz ki Hıristiyan öğretisini akla uygun hâle getirmeye çalışmaktadır; fakat Hegel böyle yaparak pek çoğu geleneksel Hıristiyanlığa özgü olan, akli-olmayan öğelerden onu temizler. Bu nedenle, Hegel'i tek taraflı bir bakış açısından, sol-cenah ateist-hümanist ya da Prusya Devlet Kilisesinin sağ-cenah savunucusu olarak görmek onu haddinden fazla basitleştirmektir. Genel olarak, Hegel'in geleneksel Hıristiyanlıkla ilişkisi diyalektiği için karakteristiktir: O hem ana konusunu muhafaza eder hem de onu olumsuzlar.

Çifte önermenin ikircimi Hegel'in Lutherci itirafına da uygulanır. Hegel'in hem Luthercilikle özdeşleşmesi hem de kendini ondan uzaklaştırmasının nedeni budur. Fakat bu itiraf bir gericinin beyanı değilse şayet, ondan ne anlamalıyız? Bunu politik bir taktik, Prusya devletinin yatıştırılması ola-

---

[29] Jaeschke (1990), s. 357.

rak okuyabiliriz.[30] Ne de olsa, derslerindeki Katolik-*karşıtı* düşünceye karşı yöneltilen suçlamalardan kendini korumak durumunda kaldığında, Prusya Kültür Bakanı Altenstein'ın önünde Lutherciliğini teyit etmesi sadece Hegel'in ihtiyatlılığından ileri geliyordu. Hegel resmi olarak Protestan olan bir üniversitede Katolikliği eleştirme hakkına sahip olduğu sonucuna varmıştı. Buna karşın itiraf sadece politik bir strateji değildir; zira derslerinde Luther'in ekmek ve şarap ayini kavrayışını savunma tarzı çarpıcıdır.[31] "Hıristiyan öğretisinin merkezi noktası" olarak gördüğü, kendisinden diğer bütün farklılıkların ortaya çıktığı ekmek ve şaraba büyük önem vermiştir (W XVII, 326). O, reforme edilmiş Kilisenin sembolik ekmek ve şarap ayini kavrayışıyla birlikte Katolik töz-dönüşümünü de* eleştirmiştir; Luther'in ekmek ve şarap ayini kavrayışı –İsa'nın ruhunun ve bedeninin sadece müminin deneyimiyle mevcut olması– "idenin formuna tam olarak ulaşmasa da," "tin bakımından en zengin" olanıydı (W XVII, 327). Hegel sadece sadık bir devlet memuru olarak değil, aynı zamanda Kiliseye ilişkin meselelerde de bir Lutherci olduğunu iddia edebilirdi.

Hegel'in Lutherciliğine ilişkin sorunu çözmek için kendimize sadece Luther'in Hegel için ne anlama geldiğini sormamız gerekir. O daima Luther'in temel ilkesi ve tarihteki rolü konusunda emindi (GP XX, 49-60/III 146-55). Modern dünya için oldukça temel nitelikte olan, öznellik ilkesini açıklayan ilk kişi Luther'di, bu ilkeye göre kendi vicdanımla uyuşmayan hiçbir inancı kabul etmemem gerekir. Hegel Lutherci olduğunu söylediğinde, her şeyden önce Luther'in öğretisinin gerçek ruhu olarak kabul ettiği bu ilkeyi olumlar. Bu ilke

---

30 Solomon (1983), s. 582.

31 Bu da sadece bir taktik değildi, zira Hegel *Hıristiyanlığın Tini*'nde şarap ekmek ayinine ilişkin Lutherci görüş'e benzer bir şeyi hâlihazırda benimsemişti, W I, 364-9/297-301.

* transubstantiation: ekmek ve şarabı Hazreti İsa'nın et ve kanına dönüştürmek –çn.

felsefesinde böyle temel bir rol oynadığından (s. 294-7), kendisinin Lutherci olduğunu ilan etmek için başka geçerli bir nedeni daha vardı.

O halde, sonuç olarak Hegel'in Lutherci itirafı sadece sahte bir bağlılığı göstermiyordu. İlkeye ve ritüele olan bağlılığın samimi bir ifadesiydi. Yine de Lutherci ortodoksluğu imlemiyordu; çünkü ileride göreceğimiz gibi Hegel Luther'in teolojisinden temel itibariyle ayrılmıştı.

TANRI KAVRAMI

Hegel'in geleneksel Hıristiyanlıkla ikircimli ilişkisi onun Tanrı kavramında açıkça görülebilir. Hegel'in kavramı, geleneksel sonsuz Tanrı tanımını muhafaza eder; fakat yaratılıştan ayrı olarak varolan, doğaüstü bir varlık olarak sonsuzun geleneksel yorumunu olumsuzlar. *Mantık*'ta Hegel, sonsuzu sonludan ayıran sonsuz kavranışına ya da dolayısıyla tanrısal olanı dünyadan ayıran Tanrı kavrayışına açıkça karşı çıkar (WL I, 95-146). Hegel şöyle akıl yürütür: Eğer sonsuz, sonluya karşıt olarak kavransaydı, o zaman sonlu olurdu, çünkü sonlu tarafından sınırlanırdı. O zaman sonsuzdan daha mükemmel bir gerçeklik *per impossibile* [olanaksız], yani sonsuz ile sonlunun birliği olanaksız olurdu. Dolayısıyla tanrısal olanın bütün evreni kapsaması için, hakiki sonsuz, sonluyu içermelidir. Söz konusu sonsuz kavramı Tanrı'nın ortodoks teistik kavrayışına aykırıydı, bu kavrayışa göre Tanrı dünyayı aşmaktadır ve onun dünyayı yaratıp yaratmamasının Tanrı'nın özdeşliği açısından bir önemi yoktur. Bu ortodoks kavrayış karşısında Hegel açıkça şöyle der: "Dünya olmaksızın Tanrı, Tanrı değildir" (W XVI, 192).

Geleneksel Hıristiyanlığın aksine, Hegel Tanrı'yı içkin olarak kavrar. Tanrı kendini sonlu dünyada açığa vurur ve somutlaştırır, doğadaki ve tarihteki somutlaşmasından ayrılamaz. Bununla birlikte, Tanrı bu somutlaşmayı aşmasa

bile, onun kendi somutlaşmasına indirgenemez olduğunu vurgulamak önemlidir. Tanrı temel, töz ve somutlaşmasının kaynağı olduğundan, onlardan daha fazlasıdır ve bu nedenle onlara indirgenemez. Tanrı dünyadan ayrılamadığı için, Hegel tanrısal olanı doğallaştırır ve tarihselleştirir; fakat dünyaya indirgenemezliğinden ötürü tarih ve doğayı da tanrısallaştırır.

Hegel'in daha ortodoks çağdaşları onu panteizmle suçlamışlardır; panteizm zamanın ciddi suçlamasıydı, çünkü genellikle ateizmle ilişkilendiriliyordu. Hegel'in radikal öğrencileri onu panteist ya da ateist olarak yorumladığından, hem Sol-Hegelciler hem de Sağ-Hegelciler bu konuda hemfikirdi. Hegel'in hâlâ sıklıkla panteist olarak tanımlanması ve ateist olarak yorumlandığı dikkate alındığında, onun bu eleştiriye karşı cevabını incelemek önemlidir.[32]

Hegel'in bu suçlamaya karşı iki savunma hattı vardır. İlki panteizmin *müdafaas*ına dayanır. Ortodoksluğunu kanıtlamak için panteizmi reddettiğini düşünmek, Hegel tartışmasının yanlış bir yorumudur.[33] Daha doğrusu, Hegel'in taktiği, onu itham edenleri çarpıtılmış bir panteizm kavrayışıyla suçlamaktır. Ona göre, panteizmi ateizmle denk tut-

---

[32] Hegel'in eleştiriye yanıtı EPW §573A'da; W I, 97-101'de 1831 tarihli din felsefesi üzerinde derslerinde; VPR I, 246-7/I 346-7'de 1824 tarihli derslerinde; VPR I, 272-7/I, 374-80 1827 tarihli derslerinde; ve W XVIII, 390-466'daki bir gözden geçirme yazısında mevcuttur.

[33] Bu nokta Hegel'in tüm tartışmasını yanlış yorumlayan Jaeschke (1990), s. 362, ve Solomon (1983), s. 633, tarafından göz ardı edilir. Onlar Hegel'in panteizmi yadsıdığı fikrindedirler çünkü Hegel panteizmi tanrısal olanın sonlu şeylerin toplamı olduğu görüşüyle denk tutar. Fakat 1827 ve 1831 yılındaki derslerde ve *Ansiklopedi* §573'de Hegel açıkça ve vurgulu biçimde bunun panteizmin *yanlış* bir *yorumu* olduğunu iddia eder. Sadece 1824 tarihli derslerindeki bir pasajda Hegel bunu panteizmin bir açıklaması olarak destekliyor görünmektedir, VPR I 246-7/I 346. Fakat onun son teşhirleri bu yorum konusunda oldukça eleştireldir. Genel olarak, Hegel'in kötü panteizm anlayışını değil, kötü bir panteizm anlayışını eleştirdiğinin farkında olmak önemlidir.

mak düpedüz yanlış anlamadır. Böyle bir denk tutma, panteistin Tanrı'yı sonlu şeylerin toplamıyla özdeşleştirmesini varsayar. Fakat Hegel itiraz eder, kimse hiçbir zaman böyle yavan bir tavır sergilememiştir. Panteist, Tanrı'nın sadece onun tezahürleri olan bütün sonlu şeylerin *tözü ya da özü* olduğu fikrindedir. Panteist sonlu şeylere tanrısallık atfetmek yerine, onları tanrısal olanın içinde eritir. Hegel böyle bir öğretiye sonlunun içinde sonsuzun yitmesi anlamına gelen "*akozmizm*" [*acosmism*] demenin daha uygun olduğunu iddia eder. Hegel panteizmin yanlış anlaşılmasının başlıca kaynağının, insanların tümelliğin ya da birliğin iki anlamını karıştırmaları olduğunu söyleyerek devam eder: Parçanın bütünü öncelediği soyut *tümellik* ya da birlik; ve bütünün parçalarını onları olanaklı kılarak öncelediği *somut* tümellik ya da birlik. Panteistin ya da *akozmistin* iddia ettiği, Tanrı'nın bütün şeylerin ardındaki somut tümel ya da birlik olduğudur; fakat onların somut tümelliği ya da birliği hasımlarınca soyut bir tümellik ya da birlikle birleştirilir, böylece panteist, tanrısal olanı, tekil şeylerin bütünlüğüyle kabaca özdeşleştiriyormuş gibi görünmektedir. Bu, muhakkak ki basit, fakat Hegel'in panteist [karakterli] Tanrısının sadece evren hakkında konuşmanın daha dindar bir yolu olduğunu savunan çağdaş Hegel uzmanlarının gözünden kaçan bir noktadır.[34] Bir an için Hegel'in Tanrısının panteist [karakterli] olduğunu varsaydığımızda, Tanrı'yı sonlu şeylerin bütünüyle özdeşleştirmekle Tanrı'yı bu bütünlüğün kaynağı, tözü ve özü yapmak arasında hâlâ oldukça büyük bir fark vardır.

Her ne kadar panteizm ateizm anlamına gelmese de, Hegel'in ikinci savunma hattı onun yine de panteist olma-

---

[34] Solomon (1983), s. 62, Hegel'in ayrımına dikkat çeker fakat onu, Hegel'in bir teist olduğunu kanıtlamayan "küçük teknik bir nokta" olarak görür (s. 633). Yine de bu nokta Hegel'in bütün felsefesi için merkezi nitelikte olduğu gibi onun bir ateist olmadığını da göstermektedir.

dığıdır. Hegel panteizm suçlamasını panteizmin yanlış olduğunu düşünmesinden değil, eksik olduğunu düşünmesinden ötürü reddeder; başka bir deyişle, panteizm Tanrı'nın yeterli bir açıklamasını değil, zorunlu açıklamasını verir. Hegel panteistlerle, tüm sonlu şeylerin özü ve kaynağı olan tek bir tümel tözün varolduğu konusunda hemfikirdir; fakat onlarla iki temel noktada fikir ayrılığına düşer. Birincisi sonluluk alanının mutlak içinde *yittiğ*ini düşünmez; bunun yerine Hegel, bu alanın mutlağı *açığa çıkardığ*ını ve aslında mutlağın sadece onun aracılığıyla meydana geldiğini vurgular. Hegel felsefenin sonlu dünyanın gerçekliğini açıklaması gerektiğini vurgular; sadece bu nedene dayanarak, görmüş olduğumuz gibi Spinoza'nın panteizmini yadsımıştır (s. 129-132). İkincisi Hegel'e göre sonsuz sadece töz değildir, aynı zamanda öznedir; onun aynı zamanda özne olduğunu söylemek şu anlamlara gelir: (1) O (sonsuz) sadece doğada kendini dışavurmaz, özellikle kültür ve tarih alanında da dışavurur; ve (2) yalnızca organik değildir, aynı zamanda tinseldir de, sadece yaşamdan değil, aynı zamanda yaşamın öz-farkındalığından ibarettir.

Hegel'in mutlağın öznelliğine yaptığı vurgu Hıristiyan inançlarının ve kurumlarının rasyonelliğini koruma çabası açısından önemlidir. Panteist gelenek mutlağın öznel yanını geliştirmediğinden, Hegel panteizmin enkarnasyon ve teslis gibi Hıristiyanlığın bazı temel ve karakteristik inançlarını idame ettiremeyeceğini iddia etmiştir. Hegel bu tip inançların yalnızca mutlağın öznelliği bağlamında açıklanabileceğini belirtmiştir. Böyle bir açıklama yapmaya yönelik ilk girişim *Hıristiyanlığın Tini*'nde söz konusudur. Burada Hegel teslisi açıklamak için organizmanın yapısına başvurur: Birlik bütün dallarının birliğidir, ancak her bir dalın henüz bütünden ayrılmasa bile kendi yaşamı vardır (GC I, 376-7/308-9). Hegel hiçbir zaman bu açıklamadan vazgeçmemiş, ancak daha sonraki yazılarında bu açıklamayı ayrıntılandırmıştır. *Ansiklopedi*'de ve din felsefesi üzerine derslerde kavramın

momentlerine göre üçlemenin üç şeklinden, öznellik ya da tinin ayırt edici niteliği olan üç gelişim aşamasından bahseder. Birlik momenti babanın, gök ve yerin yaratıcısının; fark momenti oğlun; farkın birliğe dönüşümü ise kutsal ruhun* momentidir (KPW §§567-71). Hegel enkarnasyon ve teslisin sadece aklın söz konusu temel hakikate dair metaforları, kurumları ve duyguları olduğu inancındadır. Bununla birlikte, Hegel'in teslis ve enkarnasyon hakkındaki çıkarımının onun Ortodoks statüsünü tesis ettiği ve Lutherci itiraf [düşüncesini] haklı çıkardığı sonucuna varmak aceleci bir çıkarım olurdu. İşin aslı şu ki Hegel'in teolojisi Luther'inkinin tam tersidir.[35] Hegel'in Tanrısı aklidir ve yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan hareket eder; Luther'in tanrısı ise gizemlidir ve özgür hükümlere göre hareket eder. Hegel'in mutlak idealizmi, dualizmin bütün çeşitlerine karşıdır; Luther'in teolojisi göksel ve dünyevi olan arasındaki dualizm üzerine kuruludur. Luther'in teolojisi, doğaüstü vahyin kanıtına, *İncil*'e dayanırken, Hegel mucizelere inanmaz ve *İncil*'in inanç için yetersiz bir temel olduğunu düşünür. Öte yandan bu teleolojik farklılıklar daha temel bir başka farklılıkla, Hegel'in kurtuluş etiğini eleştirisiyle karşılaştırıldığında önemsiz kalır; Luther'in teolojisinin en can alıcı noktası, kurtuluşla, bireyin yalnızca imanıyla kurtulabileceğine dair düşüncesiyle ilişkisiydi. Görmüş olduğumuz gibi, genç Hegel gerçek cumhuriyetçi ruhun [*spirit*] çöküşünden kaynaklanan bir hastalık olarak bu etiği, kişisel kaderle takıntısını kınayarak bütünüyle reddetmiştir. Yetkin Hegel hiçbir zaman açıkça bunu teyit etmese de aslında bu eleştiriden hiçbir zaman vazgeçmemiştir.[36] Daha sonra verdiği din felsefesi üzerine

---

* *Holy Spirit* İngilizcede "Kutsal Ruh"un yanı sıra "Kutsal Tin" anlamına da gelmektedir. Genellikle *Geist* [tin] kelimesi İngilizceye *spirit* olarak çevrilir –çn.

35 Karşıt görüşler için bkz. Houlgate (1991), s. 189-228, ve Burbidge (1992), s. 93-108.

36 Bkz. VBG 36-41.

derslerini okuduğunuzda, Hegel Protestan kurtuluş öğretisini uygun buluyor ve olumluyor görünmektedir.[37] Sanki Hegel'in erken dönemdeki cumhuriyetçi ruhu [spirit] Mesih'te klasik Protestan tarzda bir uzlaşma kaygısına yerini bırakmış gibidir. Ancak yanılmak işten bile değildir. Hegel Protestan öğretisini sırf sembolik ve metaforik düzlemde kabul eder. İsa'nın ölümü ve dirilişi tinin diyalektiğinin bir sembolüdür; zira her birey bireyselliğini kaybetmeli ve toplumun ve tarihin tümelliğinde kendini bulmalıdır. Bunu kelimesi kelimesine okumak tutarsızlıklar meydana getirir; zira Hegel bu öğretiye gerçek anlamını, daha açık söylersek ruhun ölümsüzlüğüne ve doğaüstü göksel bir âleme yönelik inancını veren metafiziğin dibini oymuştur.[38] Bu inançlar Hegel'in metafiziğinin bazı temel ilkeleriyle uyumsuzdur: Varolmak belirlenim kazanmaktır; belirlenim kazanmak kendini belirli bir yerde ve zamanda somutlaştırmaktır. Hegel, Aristotelesçilerin ruhun bağımsız olduğuna ilişkin Hıristiyan inancını açıklamakta zorlandığı klasik problemlerin farkındadır; işte bu, kayıtsızlıktan daha fazlasıdır, Hegel'in ruhun ölümsüzlüğü meselesindeki merak dolu sessizliğini açıklar.[39]

ÖZDEŞLİK TEZİ

Hegel'in felsefeyle dini uzlaştırma tasarısının temeli her ikisinin de aynı nesne ya da konuyu içerdiğini iddia eden özdeşlik tezidir. Bu tezi açıklamak konusunda daha açık olamazdı. Hegel hem felsefe hem de dinin ancak ve ancak Tanrı'yı nesne olarak aldığını ifade eder (EPW §1; VPR I,

---

37 Bkz. özellikle W I, XVII, 251-99; VPR V 45-69/III 109-33.

38 Birkaç sayfada Hegel ölümsüzlük dogmasını destekliyor görünmektedir. Bkz. W XVII, 303. Fakat öyle görünüyor ki onu moral bakımdan, öznelliğin sonsuz değerinin bir olumlaması olarak yorumlamaktadır.

39 McTaggart'ın *İzniyle* (1901), s. 5-6.

63/152). Bunun yanında, felsefeyle teoloji arasında konu bakımından temel bir fark yoktur: "Felsefe teolojidir" (VPR I, 3-4/84). Felsefe kendini anladığında, diye belirtir, dini de anlar; dini anladığında kendini de anlar (VPR I, 63/152-3). Felsefe gerçekten de bir tapınma biçiminden başka bir şey değildir (VPR I, 63-4/153).

Öte yandan felsefe ve dinin aynı nesneye sahip olduğunu söylemek, onların özdeş olduğunu söylemek anlamına gelmez. Onların ikisi de tapınma biçimidir, fakat farklı türde tapınmalardır. *İçerik* –yani bildikleri şey– açısından farklı olmasalar da form –nesneleri bilme biçimleri bakımından– farklıdırlar. Felsefe, Tanrı'yı kavramlar dolayımıyla bilir; ve din Tanrı'yı duygu ya da sezgi dolayımıyla bilir (EPW §§2-3). Hegel dine ilişkin duygulara ve sezgilere "temsiller" (*Vorstellungen*) der. Dinin daha reflektif ve öz-bilinçli biçimi olarak felsefenin görevi, temsillerin yerine kavramları koymaktır. Hegel şöyle yazar: "... [F]elsefe *düşünceleri* ve kategorileri, fakat daha doğrusu, temsillerin yerine *kavramları* koyar" (EPW §3A).

Hegel'in uzlaşma [düşüncesi] için hayati nitelikte olan soru felsefenin gerçekten dinin temsillerini kavramsal bir biçime çevirip çeviremeyeceğidir. Eğer felsefe bu temsilleri gidimli bir forma çevirerek onların biçimini çarpıtırsa, artık felsefeyle din arasında bir özdeşlik söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla felsefe duyguları ve sezgileri kavramlara çevirdiğinde içerik bakımından hiçbir kayıp söz konusu olmamalıdır. Hegel burada tehlikede olan şeyin bütünüyle farkındaydı. *Ansiklopedi*'de felsefenin dini kavrayamadığı fakat onu sadece çarpıttığı yönündeki itirazlardan özellikle endişe duyuyordu (§2A). O, felsefenin gidimli formülasyonlarıyla dini temsilleri arasındaki farkı meşrulaştırması gerektiğini ısrarla vurgulamıştı (§4).

Hegel iddiasının oldukça tartışmalı olduğunu biliyordu; bunun başta gelen nedeni, romantiklerin sezginin ve duygunun gidimli bir forma çevrilmesinin sadece form açısından

değil, aynı zamanda içerik açısından da bir çarpıtma olacağını düşünmeleriydi. *Din Üzerine Söyleşiler*'inde Schleiermacher, dine özgü olan evrene yönelik sezginin gidimli olarak formüle edilemeyeceğini ifade etmişti.[40] Sezgi, nesnesini bir bütün veya birlik olarak kavrar; fakat düşünme nesneyi parçalara bölerek çözümler. Sezgi kendinde nesneyi görürken, düşünme onu sadece diğer şeylerle ilişkisi bakımından ele alır. Bu hususlar Hegel'in adamakıllı dert edindiği ve aşina olduğu meselelerdi. Din felsefesi boyunca, söz konusu felsefenin bütün türevlerinde, Hegel kendisiyle tartışan Schleiermacher'e karşı tetiktedir.[41]

Bu, Hegel'in dönüştürme projesini nasıl meşrulaştırabileceği, daha açık söylersek felsefenin kavramsal formülasyonlarının dine ilişkin duygular ve sezgilerle içerik bakımından nasıl aynı olabileceği sorusunu beraberinde getirir. Hegel'in dönüştürme tasarısının ardında yatan temel öncül, diyalektiğin imkânı konusundaki genel argümanıdır (s. 205-9). Eğer bir diyalektik varolabiliyorsa, bu diyalektik romantiklere karşı, düşünmenin, bütünlüğü ve birliği kavrayabileceğini gösterecektir. Schleiermacher'in sezgi ve duygunun *nevi şahsına münhasır* statüsüne yönelik argümanları, sezginin ve duygunun ancak birliği ve bütünlüğü kavrayabileceği inancına bağlıdır; o bütün gidimli düşünmenin analitik ve koşullu olduğunu kabaca varsayar. Gerçi Hegel'in diyalektikle sorgulamak istediği sadece bu varsayımdı. Hegel felsefeyle dinin özdeşliğine ilişkin bütün karşı çıkışların, bu alanların ayrılmasına yönelik ısrarların, sonuçta refleksiyon olarak düşünme paradigmasından kaynağını aldığını savunur (EPW §§2A, 5).

Gerçi, diyalektik bir gerçeklik olsaydı, Hegel'in genel projesini desteklemek bakımından yeterli olmazdı; zira diyalektiğin sezgi ve duygu nesnesini, onu bilme edimi aracılığıyla

---

40 Schleiermacher, KGA I/2, 215-16/106-7.

41 Hegel'in Schleiermacher'le ihtilafı konusunda bkz. Crouter (1980).

dönüştürüp dönüştüremeyeceği sorunu varolmaya devam etmektedir. Düşünme nesnesi bir bütün olsa bile, o *aynı* bütün müdür? Dönüştürme tasarısında başka ciddi sorunlar da söz konusudur. Bilincin ve bilginin [cognition] farklı biçimleri nasıl aynı nesneyi konu alır? Bilincin ya da bilginin belli bir biçiminin onun içeriğini de belirleyeceği, böylece farkındalığın her biçiminin ayrı nesnesinin olacağı yönünde bir iddia ortaya konulabilir. Nitekim Hegel, bir nesneyi düşünmenin sezgide ve duyguda ilk verildiği şekliyle nesnenin doğasını değiştirebileceği sonucuna bile varır (EPW §22). Ancak durum buysa, *asıl* nesneyi nasıl bileceğiz?

Ansiklopedi'de Hegel bu soruna değinir (§3). Onun verdiği cevap, din felsefesinin en önemli ve temel öncüllerinden birini ortaya koyması açısından oldukça ilginçtir. Hegel'e göre, sezme ve hissetme düşünmeyle aynı nesneyi konu alabilir; çünkü onlar, sonuçta düşünmenin sadece bilince çıkmamış ve gelişmemiş biçimleridirler. Hegel aklın her karakteristik insan etkinliğinin içinde yer aldığını, böylece temsilin bütün formlarının akliliğin tarzları olduğunu ileri sürer. Böylece düşünme, sezmenin veya hissetmenin nesnesini değiştirmez; çünkü düşünme, başlangıçta zaten örtük olanı sadece belirtik kılar. Bu noktadan hareketle Hegel, romantik din felsefesi için oldukça merkezi nitelikte olan düşünmeyle hissetme arasındaki dualizmi sorgular. Şimdi ortaya çıkan, felsefeyle din arasındaki –bilinç ya da bilme tarzları bakımından– fark aslında o kadar da büyük bir fark değildir.

Hegel'in tezinin altında yatan öncül, "Gerçekte sadece *Bir* düşünme vardır" (§2) dediğinde en açık biçimde ortaya çıkar. Bu, Alman İdealizminin ana konusuydu: Teorik ve pratik aklın birliğinin mevcudiyeti, Kant'ın üç yetisinin (anlama, isteme ve yargı yetisi) tek bir sistemin parçaları olması. Kant bu fikre şiddetle karşı çıkmıştır, o bunu Leibnizci-Wolffçu okulun eski dogmatik akılcılığına geri dönüş olarak değerlendirmiştir; bu okul zihnin tüm yetilerini temsile ilişkin tek bir yetinin çehreleri olarak görmüştür (*vis representativae*).

Hegel temsilin daha derli toplu bir çözümlemesini yaptığında, *Ansiklopedi*'deki bazı bölümlerde bu önemli öncülün başka bir gerekçesini daha verir (§§20-3). Hegel'in çözümlemesi duyum, temsil ve düşünce arasındaki bazı kesin ayrımlara dayanır (§20A). Duyumun alametifarikası, nesnesinin tikel olmasıdır; buna karşın düşünmenin nesnesi tümeldir. Duyumun nesnesi iki yönden tikeldir; ilki, o belirlidir ya da somuttur; ve ikincisi o yalıtılmıştır, diğer tikellerle sistematik bir bağlantı içinde durmaz. Temsil duyumla düşünme arasında, orta noktadadır. Hissetme gibi, temsil de tikel olanı nesnesi olarak alabilir; fakat hissetmeden farklı olarak form bakımından tümeldir. Temsilin duyumdan farklı olduğu yer, içeriklerini düşünme ortamına dönüştürmesidir; temsil bir tikeli nesnesi olarak alsa da, onu tümellerin altında toplayabilir. Temsilin, onu düşünceden ayıran alametifarikası, temsil tümel olsa bile, temsil içeriğinin yalıtılmış olması, başka içeriklerle hiçbir sistematik bağlantısının bulunmamasıdır. Düşünme temsilden nesnesi açısından değil, içerikleri sisteme bağlayan –tümel– formu açısından ayrılır. Bu nedenle Hegel düşünmenin dolayım aracılığıyla hem dinin temsillerini muhafaza ettiğini hem de olumsuzladığını açıklar (§12). Dolayım derken Hegel'in kastettiği, dinin temsillerinin birbiriyle ilişkili (dolayımlanmış) olması veya bu temsillerin bir bütünün parçalarına dönüştürülmesidir (§14A). Dinin temsilleri –bu temsillerin kendine yeter veya bağımsız olma iddiaları– dolaysızlığında değillenir; fakat onlar bütünün parçaları olarak özsel içeriklerinde muhafaza edilirler.

Burada anlaşılması gereken ana nokta, Hegel'in, temsili düşünmenin içkin bir formu olarak anlamasıdır. Temsili ilk tanımladığında, Kant'ın tamalgının birliği ilkesine işaret etmesi dikkate değerdir; bu ilkeye göre temsil, sadece onun öz-bilincinde olmak benim için mümkünse benim temsilimdir (§20A). Bu aslında Kant için olduğu kadar Hegel için de temsilin kavramsallaştırmayı içerdiğini imler. Hegel,

Kant'ın transendental dedüksiyondaki argümanını destekler; bu argümana göre temsil, onun içeriğini kavramsallaştırabildiğim ve olanaklı bir yargıda konumlandırabildiğim sürece benim temsilimdir. Bu Kantçı nokta aracılığıyla Hegel, temsil etmenin kavramsallaştırmanın bir biçimi olduğu iddiasını sağlamlaştırır. Kant gibi Hegel de temsillerin içkin ve örtük olarak tümel olduğunu, çünkü bilinçdışında tam-algılandığını (*apperceive*) ve kategorize edildiğini düşünür. Böylece temsillerin düşünme formuna dönüştürülmesi onları çarpıtmaz; bunun yerine, sadece onlarda zaten örtük olan tümelliği belirtik kılar. Nihayetinde Hegel'in bütün temsiller için zorunlu olan örtük kavramsallaştırmayı unuttukları için, hissetmeyi düşünmeden oldukça keskin hatlarla ayıran romantikleri birbirine düşürdüğü Kantçı nokta buydu.

Bu noktanın gerekçelendirilmesinde ortaya çıkan bütün sorunlar bir kenara bırakılırsa, özdeşlik tezinin olası sonuçlarını soruşturmak gerekmektedir. Tezlerin doğru olduğunu varsaydığımızda, onlardan çıkan sonuç nedir? Bu, ilk bakışta akla gelen şey değildir: Felsefe bütün inançların dine olan inanca dayanacağını gösterir. Dönüştürme programı kabaca aynı inançlara sahip olmak anlamına gelmez, aynı zamanda onların nedenlerine de sahip olmak anlamına gelir. Eğer durum bu olsaydı, Hegel programının bir fiyasko olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktı; zira felsefesinin izin verdiği şeyle geleneksel dinin savunduğu şey arasında ciddi bir uyuşmazlık söz konusudur. Hegel içtenlikle şunu kabul eder: Söz gelimi din aklileştirildiğinde artık mucizelere inanmak yersizdir (W XVI, 210-11; XVII,196-7, 313-20).

Hegel'in bu uyuşmazlığı özdeşlik tezinin çürütülmesi olarak görmemesi dikkat çekicidir. Bunun nedeni, özdeşliğin –felsefi olarak temellendirilmiş *inançlar*la dinin savunduğu inançlar– arasında değil, temsili *içerik* –görü ve hissetmenin nesneleriyle felsefenin nesneleri– arasında söz konusu olmasıdır. Tezin sezgiler görülür ve duygular konusunda geçerli olup inançlar meselesinde geçerli olmaması önemli-

dir; çünkü Hegel'e, sezgiler görüleri ve duyguları *yorumlama* olanağı tanımaktadır. O hâlâ sisteminin geleneksel Hıristiyan inançlarının pek çoğuyla bağdaşmasa bile, en iyiyi ortaya koyduğunu ya da sadece dini sezginin ve duygunun aklileştirilmesini sağladığını iddia edebilir. Bunun nedeni, inancın sezgi görü ve duygudan daha fazlası olmasıdır: O ayrıca sezginin görünün ve duygunun bir *yorum*unu da içerir: Hegel'in geleneksel Hıristiyanlıkta kabul etmediği şey, sezgiler ve duygular değil, sadece onlar hakkında yapılan yorumlardır. İnançları, içeriğin yanlış veya çarpıtılmış bir yorumu oldukları için reddetmek olanaklıyken, içeriği olumlamak mümkündür. Bu noktada dönüştürme projesinin bir çeşit hokkabazlık olduğu iddia edilebilir; zira Hegel'in felsefenin söylemine dönüştürdüğü şey, dine ilişkin sezgi ve duygu değil, aslında sadece bu sezgi ve duygular konusunda Hegel'in kendi *yorum*udur. dönüştürmenin başlangıç noktası, ilk akla gelen şey –Protestan Kilisesince kodlandığı, tarihsel olarak verildiği biçimiyle inanç– değildir. Bunun yerine, yalnızca *kurumsal* yorumlarından soyutlanmış sezgiler ve duygulardan başlar. Başarılı dönüştürmenin güvencesi verilir, çünkü Hegel'in kavramsal olarak ifade ettiği her şey, sezgilere ve duygulara dair onun *kendi* yorumudur.

Bu itiraz üzerine Hegel, yalnızca sezgiye ve duyguya ilişkin yorumunu aslında akla uygun hâle getirse de, yorumunun hâlâ tek akli yorum olduğunu, bu sezgilere ve duygulara aklın sistemi içinde yer veren tek yorum olduğunu belirtir. Hegel'in sistemiyle geleneksel inançlar arasında bazı uyuşmazlıklar söz konusu olsa da, bu [uyuşmazlıklar] sadece sezginin ve duygunun *yorum*una ilişkin uyuşmazlıktır ve sezgi ve duygunun *per se* [kendinde] bir reddedilişini içermez.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EPİSTEMOLOJİK TEMELLER

YEDİ

DİYALEKTİK

METAFİZİĞİN ELEŞTİREL BİR ZEMİNİ

Daha önceki bölümlerde (Üçüncü–Altıncı Bölüm) Hegel'in metafiziğini ana hatlarıyla ortaya koymuştuk, şimdi Hegel'in onu nasıl gerekçelendirmeye çalıştığını göreceğiz. Gerekçelendirme problemi aslında Hegel için ciddi bir handikaptı. Hegel'in mutlak idealizmi, organizmacılığı, tin kavramı ve Tanrı mefhumu büyük ölçekte metafiziktir. Ancak saf düşünme aracılığıyla Hegel kendinde gerçekliğin, bir bütün olarak mutlak ya da evrenin bilgisini bize vermeye çalışır. Lakin, işte tam da bu anlamda, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafizik olanağına saldırmıştır. Hegel'in, bu nedenle, Kantçı bir meydan okumayla karşılaşmaktan başka çaresi yoktu. Sonuç olarak, (s. 82-4'te) gördüğümüz gibi, Hegel Kant'ın reddettiği şeyi, saf akıl aracılığıyla mutlak ya da koşulsuzun bilgisine ulaşmanın olanaklı olmasını onaylar.

Yeni-Kantçılara göre, Hegel bu meydan okumanın üstesinden gelmeyi başaramamıştır. Onun metafiziği Kant-öncesi "dogmatizm"e sorumsuz bir geri dönüş, bize kendinde

gerçeklik hakkındaki bilgiyi saf akıl aracılığıyla eleştiri süzgecinden geçirmeksizin vermeye çalışan Leibniz, Malebranche ve Spinoza geleneğini canlandırmaya yönelik öz-bilinçli bir girişimdi. *Ansiklopedi*'nin girişinde Hegel, saf düşünme aracılığıyla gerçekliği bilme girişimi konusunda eski akılcılığı övdüğünde ve hatta onu Kantçı eleştiriden daha yüksek bir seviyeye yerleştirdiğinde bu suçlamayı haklı çıkartıyor görünmektedir (§28). Bu nedenle yeni-Kantçılar "*Kant'a geri dönelim!*" diye haykırmışlardır. Onlar epistemik sorumluluğa geri dönüşü talep ediyorlardı, böylece felsefe deneysel bilimlerin hizmetçisine dönüşecek ve bilginin sınırlarını incelemekten başka bir şey yapmayacaktı.

Bununla birlikte Hegel'e karşı konulan yeni-Kantçı yasak ona pek de adil davranmıyordu. Hegel'in Kantçı eleştiriyi desteklediği ve kendini akılcı gelenekten uzaklaştırdığı noktayı bütünüyle gözardı etmekteydi. Bu, *Ansiklopedi*'nin girişinde, Hegel'in eski metafizik ve Kantçı eleştiri konusundaki geriye-dönük değerlendirmesinden tam olarak anlaşılabilir. Hegel, Kant'ın büyük marifetinin eski metafiziği eleştiriye tabi tutması olduğunu yazar (§41e1). Kant'la bütünüyle hemfikir olduğu nokta, geçmişteki metafiziğin en önemli başarısızlıklarından birinin *dogmatizm*i, eş deyişle aklın kudretini ve sınırlarını soruşturmamış olmasıydı (§26). Bu nedenle Hegel "bir bilim olarak ortaya çıkabilecek gelecekteki her metafiziğin" ilkin eleştiri testini geçmesi gerektiğinde ısrar eden Kantçı eleştirinin taleplerini bütünüyle desteklemişti. Eski metafizik naifti, çünkü ilkin [hakikat] olanağını sorgulamaksızın yalnızca düşünme aracılığıyla hakikati bilebileceğimizi açıkça varsayıyordu. Hegel eski metafiziğin eleştirmediği iki noktaya dikkat çekmişti: Birincisi koşulsuza uygulanan kavramların anlamını sorgulamamıştı; ve ikincisi hakikati bilmek söz konusu olduğunda, yargıların geleneksel biçimlerine ilişkin sınırlamaları soruşturmamıştı (§28A). Hegel'in eski metafiziğin ana başarısızlığına ilişkin teşhisi Kant'ınkine oldukça yakındır: Onun temel sorunu

anlama yetisinin kavramlarını sonsuz veya koşulsuz [olana] uygulamasıydı (§28E). Bu kavramlar sonlu deneyim alanı için geçerli olduğundan, onları sonsuza uygulayamazdık.

Şimdiye dek Hegel, Kant'ın yeterince ileri gitmediği konusunda ısrar ederek onun eleştiri talebine direnmekteydi. *Ansiklopedi*'de Hegel, Kant'ın metafizik eleştirisinin belli açılardan yetersiz olduğunu iddia etmişti (§41E1-2). İlkin, Kant kavramların içkin mantığını onların kesin anlamlarını ve güçlerini belirleyerek araştırmamıştı. Bunun yerine kavramları önceden varsaydığı epistemolojik ilkelere göre sadece ya öznel ya da nesnel olarak sınıflandırmıştı. İkincisi ise, Kant bilgiye yönelik iddiada bulunmadan önce bir bilgi ölçütümüzün olması gerektiğini vurgulamıştı; fakat bu talep sonsuz bir gerilemeyi de beraberinde getirmişti, zira bilgi ölçütü bir bilme iddiasına da karşılık gelmekteydi, böylece bu [iddiayı] sınayacak daha üstün başka bir ölçüte ihtiyaç duyuyorduk. Üçüncüsü Kant öncelikle düşünmenin formlarını kullanmaksızın onları eleştiremeyeceğimizi görememişti. Hegel onları kullanmadan kavramlarımızın mantığını bilme girişimini bilge Skolastik'in suya girmeden yüzmeyi öğrenmek için sarf ettiği çabalara benzetmekteydi. Tüm bu noktalar, Hegel'in Kantçı eleştiri yönteminin kavramların kendilerinden türetilmeyen bir eleştiri ölçütünün hakikatini varsaydığı için *dışsal* olduğu iddiasında bir araya gelmiştir. Hegel Kant'a karşı, bilgi eleştirisinin *içsel* olması gerektiğini, böylece esas meselenin kendi içsel ölçütlerine ve amaçlarına tabi olarak değerlendirileceğini iddia etmektedir. İşte bu sebepten ötürü *Fenomenoloji*'nin yöntemi bilincin *öz*-eleştirisi ya da *kendini*-incelemesi olacaktır.

Hegel'in Kantçı eleştirinin meşru taleplerini tanıması, onu bir zamanlar Schelling'le birlikte mutlak bilgiye ulaşmanın aracı olarak desteklediği entelektüel görü kavramından er ya da geç vazgeçmeye zorlamıştır. Entelektüel bir görü mutlağın bütünüyle deneysel, dolaysız veya gidimli-olmayan bir kavranışı demekti. 1790'lı yılların sonu ve 1800'lü yılların

başında Hegel entelektüel görüyü savunmuştu, çünkü aklın koşulsuzu kavrayamayacağını iddia eden ortak romantik görüşü paylaşıyordu. Akıl her şeyi yeter neden ilkesine göre kavradığından, sonsuz sayıda koşul ya da neden koyutlar, böylece koşulsuzun ya da kendinin nedeni olmanın ne olduğunu kavramaktan yoksundur. Bununla birlikte, 1804 yılı dolaylarında Hegel entelektüel görüye başvurmanın dogmatik olduğunu sonunda fark etmeye başlamıştı.[1] Eğer biri entelektüel görü iddialarıyla ters düşerse, onları ortak anlayışa göre kanıtlamak imkânsız olacaktır. Öyleyse, hangi hakla bu görüyü onaylamamız gerekmektedir? Eleştirel felsefenin ben-düşüncesi ilkesi –Hegel'in açıkça tekrar teyit ettiği bir ilkedir– sadece aklımızın eleştirel kullanımıyla uyum içinde olan bu ilkeleri kabul etmemizi talep eder; ancak entelektüel bir görüye ilişkin iddialar böyle bir kullanımın ötesinde olduğunu ileri sürüyor gibidir.

Hegel'in Kantçı eleştiriyi desteklemesi, eski akılcılığın yöntemlerine yönelik eleştirisi ve entelektüel görüyü kabul etmeyişi, bunların hepsi metafiziğin yeni bir temele ihtiyaç duyduğuna dair derin inancından türemiştir. Jena yıllarının başından itibaren Hegel'in temel kaygısı metafizik için eleştirel bir zemin tesis etmekti. Bu yeni metafizik, bir bilgi eleştirisi –aklın sınırlarının ve kudretinin bir incelenişi– ile başladığı ve ondan metafiziği ürettiği sürece eleştirel olacaktı.

Gündelik deneyimimizin veya gündelik kavramlarımızın kullanımının incelenişiyle başlayacak ve daha sonra metafiziğin idelerinin, bu çeşit bir deneyimin ya da böyle kavramların kullanımının zorunlu koşulu olduğunu gösterecekti. Daha Kantçı terimlerle ifade etmek gerekirse, Hegel deneyimin koşullarının sadece duyusallığın görülerini ve anlama yetisinin kavramlarını içermediğini, aynı zamanda aklın idelerini de içerdiğini söylemekteydi. Böyle bir metafizik, bu nedenle, Kantçı anlamda içkin olacak, deneyimin

---

[1] Muhtemelen 1804 yazında yazılmış olan önemli kısa fragman için bkz. '*Anmerkungen: Die Philosophie* . . .', GW VII, 343-7.

sınırları içinde kalacak ve onun ötesindeki spekülasyonları reddedecekti.

Hegel metafiziğini sadece bir *olanak* olarak görmemiş, aynı zamanda eleştirel felsefenin bir *zorunluluğu* olarak da görmüştür. Ancak metafizik aracılığıyla eleştirel felsefenin kendi içkin sorunlarını ve –daha açık söylersek– bilginin olanağı sorununu çözebileceğini iddia etmekteydi. Daha önce gördüğümüz gibi (s. 143-7), 1790'lı yıllarda pek çok düşünür Kant'ın dualizminin onun için bu sorunu çözmeyi olanaksız kıldığını iddia etmişti. Bilgi olanağı zihinsel ve deneysel, öznel ve nesnel alanlar arasındaki bir mütekabiliyeti gerektiriyordu; fakat Kant bu alanlar arasında öyle keskin bir dualizm varsaymıştı ki onlar arasında olabilecek herhangi bir mütekabiliyet anlaşılmaz hâle gelmişti. Dolayısıyla Hegel'e göre, metafiziğin zorunluluğu Kant'ın ayrı yetilerinin tek kaynağını açıklama ihtiyacından kaynaklanmıştı. Kant, anlama yetisi ve duyusallığın tek kaynak olduğu yönündeki tüm spekülasyonları reddetmişti; fakat böyle bir spekülasyon olmaksızın eleştirel felsefenin temel sorununun çözümü de söz konusu olamazdı.

Bu noktayı dikkate aldığımızda, Hegel'in metafiziğine olan yeni-Kantçı tepkinin aslında sadece kendisine yöneltilen soruyu cevapsız bıraktığı açıktır; zira Kant'a dönüş talebinin ardında yatan varsayım epistemolojinin otonom olduğu, metafizik olmaksızın kendi başına sorunlarını tamamıyla çözebileceğiydi. Halbuki 1790'lı yıllarda rüştünü ispatlayan Hegel'in nesli için, çekiciliğini yitiren ve yanılsamaya dönüşen işte tam da bu varsayımdı. 1790'lı yılların sonunda *philosophia prima* olarak epistemoloji rüyası tamamıyla tuzla buz olmuştu. *Grundsatzkritik* ve meta-eleştirel bir mücadeleden sonra pek çokları için belirgin hâle gelen sadece epistemolojinin *philosophia prima* olamayacağı değil, aynı zamanda kendi sorunlarını çözmekten yoksun oluşuydu. Kendi dogmatik uykusuna dalmış olan yeni-Kantçılar bu gelişmeleri bütünüyle unutmuştu.

DİYALEKTİK HAKKINDAKİ MİT VE EFSANELER

Hegel'e göre, metafiziği gerekçelendirme sorunu esasında doğru felsefi yöntemi keşfetme ve bu yöntemi izlemeye yönelikti. "Hegel'in Batı geleneği içindeki bütün filozoflar arasında yöntem bakımından en öz-bilinçli filozof olduğu" haklı olarak söylenegelmiştir.[2] Bu açıklama, yeni metafiziğini gerekçelendirmek için uygun bir yöntemi ümitsiz bir arayışı içinde olduğu Jena yılları boyunca Hegel için özellikle geçerlidir. Bu arayışın nihai sonucu onun diyalektiğiydi.

"Diyalektik" terimi keskin bir koku yayar. Hegel'in felsefesinin hiçbir yönü bu denli yorumlanmamış, yanlış anlaşılmamış ve tartışmalı olmamıştır. Diyalektiğin tam yapısını incelemeden önce, bazı yanlış anlaşılmaları düzeltmek ve bazı tartışmalara değinmek elzem olacaktır.

Diyalektik o kadar tartışmalıydı ki bazı araştırmacılar Hegel'in böyle bir yöntemi olduğunu bile inkâr etmişlerdir.[3] Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir "yöntem," a priori olarak gerekçelendirilen ve temel bir konuyu soruşturmak için uygulanan belli kurallara, ölçütlere ve ana esaslara dayanır. Fakat Hegel bu anlamda bir metodolojiye tamamen karşıdır ve bir metodolojisi olduğunu iddia eden filozofları eleştirmişti. Bu nedenle Kant'ın epistemolojisine itiraz etmiştir, çünkü bu epistemoloji tüm bilgi iddialarını değerlendirmek için a priori bir bilgi ölçütü uygulamış; ve Schelling'in *Naturphilosophie*ine saldırmış, çünkü *Naturphilosophie* a priori şemaları fenomenlere mekanik olarak uygulamıştı. Bu tarz a priori yöntemlere karşı, Hegel filozofun ölçütlerini, kurallarını ve ana ilkelerini paranteze alması gerektiğini ve ana meselesini salt o meselenin yüzü suyu hürmetine incelemesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Ana meseleye uygun olan ölçütler, kurallar ve ana ilkeler soruşturmanın başlangıç noktası değil, sonucu olmalıdır. Bu nedenle, eğer

---

2 Wood (1990), s. 1.

3 Bkz. Solomon (1983), s. 21-2; Dove (1974) ve Simpson (1998).

Hegel'in bir metodolojisi varsa, öyle görünüyor ki bu [metodoloji] bir *anti*-metodoloji, bütün yöntemleri askıya alan bir yöntemdir.

Hegel'in kendi metodoloji-karşıtı terimi "kavram"dır (*der Begriff*); kavram bir nesnenin içkin formuna, onun içsel ereğine işaret eder. Hegel'e göre, soruşturmanın amacı bu iç formu kavramaktır ve bu nedenle, Hegel bütün peşin hükümlerin askıya alınmasını talep eder. Eğer filozof a priori idelerini sadece ana meselesine uygularsa, kendinde olduğu biçimiyle nesneyi ya da onun iç formunu kavrayacağının güvencesini veremez; zira onun tüm bildiği nesneyi salt kendi için hâliyle gördüğüdür. Hegel "diyalektik" terimini kullandığında, bu terim genellikle ana meselenin "kendi kendini düzenlemesi"ne, "iç zorunluluğu"na ve "içkin devinimi"ne işaret eder. Diyalektik şeyin kavramından ortaya çıkar. Dolayısıyla diyalektiğin herhangi bir ana meseleye uygulanabilecek olan a priori bir metodoloji ya da aslında bir çeşit mantık olduğunu varsaymak, açıkçası Hegel'in niyetine aykırıdır. Diyalektik tam da bunun karşıtıdır: Ana meselenin içsel devinimi, filozofun ona uyguladığı şey değil, ondan gelişen şeydir.

Öyleyse bu, Hegel'in tinine uygun olarak, bırakın diyalektiği, yöntem hakkındaki tüm konuşmaları bertaraf edecek gibi görünmektedir. Ancak bu da başka bir yanılgı olurdu. Hegel ana meseleye ilişkin uygun bir yöntemin, soruşturmanın başlangıcında a priori olarak belirlenemese de, [soruşturmanın] sonunda a posteriori olarak belirlenebileceğini düşünmektedir. Ana meselenin diyalektiği sonlandığında, bu tip bir özetin sadece *post facto* geçerliliği olsa da, Hegel ondan genel bir yapıyı soyutlayabilirdi. Sırf bu nedenlerden ötürü *Mantık Bilimi*'nin sonunda ayrıntılı bir metodoloji tartışması mevcuttur. Elbette filozof metodolojiyi soruşturmasından bile önce –tıpkı Hegel'in *Fenomenoloji*'de yaptığı gibi– tartışabilir, ancak çıkarttığı sonuçların sadece hakikatin daha sonraki soruşturmalarca değerlendirilecek, başlan-

gıç niteliğinde bir güvencesi olduğunu bilmelidir. Muhakkak ki Hegel genellikle bu ikazları sadece önsöz ve girişlerde yapar. Netice itibariyle Hegel'in diyalektiği hakkında konuşabilir ve bunu soruşturmalarının biçimsel yapısına ilişkin a posteriori bir özetten daha fazlası olarak görmemek kaydıyla, onun tinine saygısızlık etmeden bunu gerçekleştirebiliriz.

Diyalektik hakkında konuşmak mümkün olsa da, bu konudaki yaygın açıklama biçiminden, "tez-antitez-sentez" şemasından kaçınmak gerekmektedir. Hegel bu terminolojiyi hiçbir zaman kullanmamıştır ve tüm şema kullanımlarını eleştirmiştir.[4] Hegel *Fenomenoloji*'de, Kant'ın yeniden keşfettiği "üçlü form"u, hatta "bilim kavramı" şeklinde tanımlayarak övgüler düzmüştür (PG 41/§50); ancak bu, Kant'ın kategoriler tablosunun üçlü formuna bir göndermedir, bir tez-antitez-sentez yöntemi değildir. Kant'ın antinomileri Hegel'in diyalektiğinin ilham kaynağı olsa da, Hegel hiçbir zaman Kant'ın tez ve antitezi ortaya koyma yöntemini kullanmamıştır. Bu yöntemin Fichte ve Schelling'e ve dolayısıyla da daha sonra yanlışlıkla Hegel'e atfedildiği söylenegelmiştir; fakat bırakın Hegel'i, bu yöntemin Fichte veya Schelling'de bile hiçbir karşılığı yoktur.[5]

Bir diğer genel yanılgı diyalektiğin bir çeşit alternatif mantık olmasıdır; bu alternatif mantık geleneksel mantıkla boy ölçüşmek için kendine özgü ilkelere sahiptir. Ancak Hegel'in diyalektiği, içeriği ne olursa olsun, bütün önermelere hükmeden temel çıkarım yasalarını belirleyen *biçimsel* bir mantık anlamına gelmiyordu hiçbir zaman. *Mantık Bilimi*'nde en genel biçimiyle diyalektik, ana amacı varlığın genel yapısını belirlemek olan metafiziktir. Böyle bir metafizik biçimsel mantıkla aşık atamaz; çünkü bu metafiziğin oldukça genel, eş deyişle varlığın en genel kategorileri olsa da, kendine özgü bir içeriği vardır. Hegel'in mantığının ölüme

---

[4] Bu yorumun kökenleri ve sorunlarıyla ilgili olarak bkz. Müller (1958).

[5] Kaufmann'ın *İzniyle* (1965), s. 75-6.

mahkûm olduğunu söyleyenler, onun geleneksel mantığa rakip olduğu yönündeki ortak yanılgıyı ana hatlarıyla tekrar ortaya koyarlar.[6]

Bir başka popüler yanılgı ise Hegel'in diyalektiğinin özdeşlik ve çelişmezlik yasalarını reddetmek için tasarlanmış olduğudur. Şüphesiz ki Hegel geleneksel mantığı, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin olanaksızlığı ilkesine olan kati ve sert bağlılığından ötürü eleştirmiştir. Aslında Hegel'in çelişkiyi destekliyor göründüğü paragraflar mevcuttur.[7] Onu kötüleyenler [diyalektiğinin] talihsiz sonuçlarına işaret etmek bakımından sıkıntı çekmezler: Ne türden olursa olsun herhangi bir önermeyi kanıtlamak olanaklıdır.[8] Yine de Hegel'in kafası karışık olsa bile, diyalektiği bu yasaların reddedilmesine *adanmamıştır* ve onun işleyişi gerçekte bu yasaları önceden varsaymaktadır. Hegel'in geleneksel mantık eleştirisi asıl bağlamı içinde anlaşılmalıdır; bu bağlam Hegel'in bu yasaları yadsımadığını, sadece onların *metafizik uygulanışını* reddettiğini göstermektedir. Daha açık ifade edersek, Hegel oldukça belirgin bir metafizik öğretiyi, tözü, kendinde gerçekliği, sadece bir yüklem aracılığıyla bütünüyle belirleyebileceğimizi eleştirmektedir. Hegel bu iddiayı reddeder çünkü kendinde gerçekliğin, hem F hem de –F olarak tanımlanması gereken bir bütün olarak evren olduğunu (bağımsız metafizik temellere dayanarak) düşünür. Ne var ki F ve –F bütünün [birbirinden] *ayrı* parçaları için geçerli olduğundan, çelişmezlik yasasının ihlâli söz konusu değildir. Gerçekten de diyalektiğin asıl noktası aynı şey için geçerli görünen yüklemlerin aslında sadece aynı şeyin *farklı* kısımları veya yönleri olduğunu göstererek çelişkileri *ortadan kaldırmak* olacaktır. Öyleyse Hegel'in eleştirdiği şey, böyle bir özdeşlik yasası değil, fakat kendinde gerçekliğin bir niteliğe, bir başkasına değil, sahip olması gerektiğine yönelik

---

6 Wood (1990), s. 4-5.

7 Bkz. VSP II, 230/325; EPW §48A, §119E2; WL 58-62.

8 Bkz. Popper (1940), s. 403-10.

metafizik iddiayla bu yasanın karıştırılmasıdır. Doğal fakat yanıltıcı bir şekilde, "Hiçbir şey aynı zamanda hem F hem de –F olamaz"dan "Bir bütün olarak gerçeklik aynı zamanda hem F hem de –F olamaz"a gideriz. Bir şeyin hem F hem de –F olamaması, her tekil şey için geçerli olduğundan, bir bütün olarak gerçeklik hem F hem de –F olamaz. Sorun, gerçekliği bir bütün olarak, sanki bütünüyle başka bir varlıkmış, yani bütünün başka bir bölümüymüş gibi ele almamızdır.

MANTIK'TA DİYALEKTİĞİN YAPISI

Metafizik için eleştirel bir zemin bulma girişimi Hegel'i bir ikilemle karşı karşıya bırakmıştı. Böyle bir zemin anlama yetisinin haklarını ve daha belirgin olarak da ortak anlama yetisinin kendi adına düşünme ve sadece yeterli kanıt bulabileceği bu inançları kabul etme hakkını tanımak zorunda kalacaktı. Fakat anlama yetisiyle metafiziğin ana meselesi arasında temel bir çelişki vardı; bu çelişki Kant ve Jacobi'nin akla yönelik eleştirisi aracılığıyla gün yüzüne çıktı. Metafiziğin temel konusu sonsuz, koşulsuz ve bölünemeyen mutlaktır; ancak kavramları sonlu, koşullu ve bölünmüş olduğundan, anlama yetisi böyle bir nesneyi kavrama faaliyetinde yok eder.

Kant ve Jacobi bu sonuca yönelik üç argüman ileri sürerler. (1) Anlama yetisi bütün olayların nedenlerini, onların zorunlu ve yeterli oluş koşullarını bulmaya çalışan yeter neden ilkesine göre ilerler. Anlama yetisi, verili herhangi bir olay için a priori bir koşul ya da neden bulur ve böylece *ad infinitum* [sonsuza kadar] devam eder. Bununla birlikte, mutlak kendinin-nedeni veya koşulsuz olduğundan, onu yeter neden ilkesine göre anlamak kendinin-nedeni olmasına, koşulsuzun bir koşulu olmasına yol açmak anlamına geliyordu. (2) Anlama yetisi analitik bir yetidir [power], eş deyişle bütünü alır ve onu parçalarına ayırır, bu parçaların her birini

bütünden ayrı, kendine-yeter olarak ele alır. Ancak mutlak bölünemez, parçalarını olanaklı kılarak onları önceleyen bir bütündür. Bu nedenle, mutlağı anlama girişimi bölünemez olanı bölmek olacaktır. (3) Bütün kavramlar sonludur veya sınırlıdır, çünkü sadece değilleme aracılığıyla belirli bir anlama sahip olurlar; fakat sonsuz, tanım olarak sonsuz veya sınırsızdır, böylece onu kavramak ya da tanımlamak onu sonlu hâle getirmek olacaktır.

Diyalektik Hegel'in bu argümanlara karşı cevabıydı. Belli durumlarda diyalektiğin uygulanması oldukça karmaşık olsa da, temel strateji ve diyalektiğin ardındaki fikir basittir. Diyalektik, anlama yetisinin işleyişindeki kaçınılmaz çelişkiden ortaya çıkar. Anlama yetisi kendiyle çelişir, çünkü o hem şeyleri, sanki onlar bütünüyle birbirinden bağımsızmış gibi *ayırır*, hem de hiçbiri ötekinden ayrı varolmuyormuş gibi *birleştirir*. Anlama yetisi şeyleri parçalarına varıncaya kadar çözümlediğinde ayırır, her bir parçaya kendine-yeter bir konum verilmiştir; ve o her bir olayın nasıl, bir nedene sahip olduğunu veya nasıl her bir parçanın daha küçük bir parçayı içerdiğini ve böylece nasıl *ad infinitum* [sonsuza kadar] gittiğini gösteren yeter neden ilkesine göre onları birleştirir. Bunun sonucu olarak anlama yetisi şeylere hem bağımsızlık hem de bağımlılık yükler. Çelişkiyi çözmenin tek yolu, bağımsız veya kendine-yeten terimini, birbiriyle bağlı tüm ve bağımlı terimlerin sadece kendisinin parçası olduğu bütün olarak yeniden-yorumlamaktır. Anlama yetisinin yanılgısı, bütünün parçasına kendine-yeter bir konum vermekten kaynaklanmıştır; o, bütünün bakış açısına yükseldiğinde hatasını düzeltir ve çelişkisini bir çözüme kavuşturur.

Burada anlaşılması gereken temel nokta bütüne yükselişin, kendi içkin etkinliğinden kaynaklanmak ve kendi yasalarına göre ilerlemek suretiyle anlama yetisinin kendi içinden gelmesidir. Bu [onu] etkinliğinden soyutlayan ve başka türlü bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyan daha üstün bir görü veya kavrayış ediminden kaynaklanmaz. Hegel sıkça

akıl (*Vernunft*) ve anlama yetisi (*Verstand*) arasında ayrım yapsa da, bu terimler bütünüyle bağımsız işlevlere veya yetilere işaret etmez. Akıl kabaca anlama yetisinin içkin deviniminin zorunlu sonucudur. Hem çelişki hem de onun çözümü kati olarak kendi yasalarına göre ilerler ve kendi içgörüsüyle meşrulaştırılmak zorundadır. Diyalektiğin doğru olması ya da olmaması süreç boyunca anlama yetisi tarafından belirlenebilir ve [diyalektiğin] ilerleyişi son bulana kadar anlama yetisinin diyalektiği değerlendiremeyeceğini düşünmek için bir neden yoktur.[9]

Diyalektiğin ana sonucu aklın sadece, sonlu bir şeyin nasıl başka bir şeye bağlı olduğunu açıklayan salt mekanik bir açıklama biçimi değil, aynı zamanda bütün sonlu şeylerin daha büyük bir bütünün parçaları olduğunu gösteren bütünsel bir açıklama biçimi olmasıdır. Jacobi ve Kant'ın temel hatası, Hegel'e göre, bir olayı, önceleyen nedenleri aracılığıyla kavrayan ve böylece *ad infinitum* giden mekanik açıklama paradigmasına göre aklı anlamış olmalarıdır. Aklın bu çeşit bir açıklama biçimiyle sınırlanmış olduğuna inandıkları için, onun, sonlu nedenler dizisinde hiçbir zaman verili olmayan koşulsuzu asla kavrayamayacağı sonucuna varmak zorundaydılar. Bununla birlikte, onlar aklın nedenlerin bütün bir dizisinin varlığını açıklama, her şeyden önce uğrunda varolduğu nedeni kavrama kudretine sahip olduğunu anlayamamışlardır. Anlama yetisinin iç mantığı sonuçta bizim hem nedeni hem de sonucu, hem koşulluyu hem de koşulsuzu, tekil bölünebilir bir bütünün parçaları olarak görmemizi talep eder.

Hegel'in diyalektiğini açıklamanın pek çok yöntemi vardır, bunlardan en basiti ve tarihsel açıdan en doğru olanı bu diyalektiği Hegel'in Kant'ın antinomilerine karşı verdiği cevap olarak görmektir.[10] *Salt Aklın Eleştirisi*'nin Transendental Diyalektik bölümünde Kant aklın olanaklı deneyimin

---

9 Rosen'ın *izniyle* (1982), s. 24.

10 Hegel'in mantığının gelişiminde Kant'ın antinomilerin rolü *Nürnberger Schriften*'de oldukça belirgindir, W IV, 90-6, 184-92.

sınırını her aştığında zorunlu olarak kendiyle çeliştiğini iddia etmişti. Bir taraftan bakıldığında, akıl koşulların bütününü sona erdirmek için koşulsuzu koyutlamak bakımından kendini zorunlu hisseder; bir ilk neden, birtakım temel bileşenler olmalıdır çünkü aksi takdirde sonsuz bir gerileme olacak ve hiçbir şey meydana gelmeyecektir. Buna karşın, öte yandan, akıl daima herhangi bir olay ya da şeyin koşulunu araştırmaya mecburdur, böylece herhangi bir neden ya da kurucu-unsur için bir önceleyen neden ya da daha basit bir kurucu-unsur olmalıdır. Kant böyle dört antinomi keşfetmiştir, bu antinomilerin hepsi aynı temel yapıdaydı. Tezde anlama yetisi koşulsuz bir şey koy*malı*dır; ve antitezde koşulsuz hiçbir şey koyamaz, çünkü her şeyi koşullu olarak görmeli ve bunun koşullarını araştırmalıdır. Özetle, çelişki açıklama dizilerinin sonlanması *gerektiği* ve *sonlanamayacağı* olgusuna dayanmaktadır.

Kant'ın antinomilerinde Hegel'in hoşuna giden şey, anlama yetisinin çelişkilerinin zorunluluğuna dair içgörüsüdür (EPW§48E). Kant, anlama yetisinin deneyimin sınırlarının ötesine her geçişinde zorunlu olarak kendiyle çeliştiğini haklı olarak görmüş; anlama yetisinin, deneyimde söz konusu olan bütün koşulların koşulsuz nedenini araştırma teşebbüsüne tabi olarak, deneyimin ötesine geçmek zorunda olduğunu da bütünüyle kavramıştı. Hegel antinomilerin genel yapısı konusunda da Kant'la aynı fikirdedir: Bir şeyi koşulsuz olarak koyutlayan bir tez ve her şeyin koşulunu koyutlayan bir antitez mevcuttur. Kantçı antinomilerin –görünüşe bakılırsa, sonsuz sayıdaki açıklama dizisine hem devam etmek hem de bu diziyi sonlandırmaya yönelik doğal bir gereksinimin– genel yapısını dikkate aldığımızda, anlama yetisinin kaçınılmaz diyalektiği hakkındaki Hegel'in vurgusunu takdir etmek olanaklıdır.

Kant'la hemfikir olduğu noktaları dikkate aldığımızda, Hegel ondan bazı önemli noktalar bakımından farklı düşünür. İlkin o, Kant'ı sadece dört antinomi keşfettiği için eleştirmiştir; ona göre, aklın her yerine sirayet eden böyle bir

sürü çelişki vardır (EPW §48A). İkincisi Hegel antinomilerden oldukça farklı dersler çıkarmıştır. Onlar anlama yetisinin sonlunun sınırları içinde kalması gerektiğini değil, bunun yerine sonlunun ötesine geçmesi gerektiğini gösterirler (EPW §48E). Anlama yetisinin *kendini-aştığını*, kendi sınırlarını zorunlu olarak ortadan kaldırdığını ve bu sınırların ötesine geçtiğini gösterirler.

Antinomilere yönelik Hegelci çözüm Kantçıların bulduğu çözümün doğrudan antitezidir. Kant'a göre, son iki antinominin çözümü dünyayı numen ve fenomene, tezin numenler alanı ve antitezin de fenomenler alanı için geçerli olduğu koşulsuz ve koşullunun alanına ayırmaktır. Dünyayı bu şekilde bölmekle Kant aklın her iki eğilime de hakkını verdiğine inanıyordu: Numenal alan için koşulsuzu koyutlamak olanaklı olsaydı, fenomenler alanı için de koşulsuzu koyutlamak olanaklı olurdu. Ancak Hegel, Kant'ın dualizmini çözümden ziyade sorunun bir parçası olarak görmüştür. Antinomilerin gerçek çözümü fenomenal ve numenal olanı, koşulsuz ve koşulluyu bölmek değil, her iki biçimin de bölünmez tekil bir bütünün vazgeçilmez parçaları olduklarını göstermek suretiyle birleştirmektir. Başka bir deyişle, numenal olanın fenomenal[in] içinde, koşulsuz olanın ise koşullunun içinde mevcut olduğunu göstermek gerekliydi.

Eğer diyalektiğin belli aşamalarını Hegel tarafından *Ansiklopedi*'de özetlendiği şekliyle incelersek onu daha iyi anlayabiliriz (§§80-2). Bu metinde Hegel diyalektiğin üç aşaması olduğunu belirtir: Soyutlama veya anlama yetisi momenti; diyalektik ya da olumsuz hâliyle akli moment; ve spekülatif veya olumlu hâliyle akli moment. Her aşama ayrı bir yorumu hak etmektedir.

Soyutlama ya da Anlama Yetisi Momenti

Bu moment Kantçı tezin benzeridir. Anlama yetisi, kendinde [in itself] olarak kavramak istediği bir şeyi sanki o şey ba-

ğımsız ya da kendine-yetermiş gibi koşulsuz ya da mutlak olarak koyutlar. Bu, anlama yetisinin momentidir, asıl meziyeti şeyler arasında keskin ve sabit ayrımlar yapmaktır, anlama yetisi onların her birini kendine-yeter ve bağımsız olarak görür. Ancak kati ve sabit ayrımlarında ısrar etmekle, anlama yetisi aslında *metafizik* bir iddiada bulunmaktadır: Bir şeyin kendinde varolduğunu, öteki şeylere ihtiyaç duymaksızın kendi başına varolabileceğini savunur.

Diyalektik ya da Olumsuz Hâliyle Akli Moment

Bu moment Kantçı antitezin eşleniğidir [correlate]. Anlama yetisi terimlerden birini incelediğinde, sonuç olarak onların kendine-yeter olmadığını bulur, ancak o sadece diğer şeylerle ilişkisi aracılığıyla anlaşılır. Anlama yetisi görünüşte kendine-yeter olan terimlerinin nedenini araştırmak zorunda olduğunu bulur, çünkü verili herhangi bir noktada durmak keyfi bir şey olacaktır

Bu aşama diyalektiktir, çünkü anlama yetisi bir çelişkiye düşer: O, birimin kendine-yeter olduğu veya sadece kendinde anlaşılabilir olduğunu iddia eder, çünkü çözümlemenin nihai terimidir; ve birim sadece diğer şeylerle olan ilişkileri veya bağlantıları aracılığıyla anlaşılır, zira her zaman onun dışında söz konusu olan başka bir neden bulabiliriz. Çelişki bizim hem tezi hem de antitezi olumlamamız gerektiği yönündedir: Çözümleme birimi hem koşulsuz hem de koşulludur, hem bağımsız hem de bağımlıdır.

Spekülatif ya da Olumlu Hâliyle Akli Moment

Bu son aşama tipik Hegelcidir, buna karşın daha önceki aşamalar benzerliklerini Kant'da bulurlar. Anlama yetisi şimdi çelişkiyi tek çözme yolunun mutlak ya da bağımsız olanın sadece tek bir şey olmadığını, bunun yerine bu şeyin bütünü ve onun bağlı olduğu diğer bütün şeyler olduğunu söyler. Eğer bu hamleyi yaparsak, yine de tezin temel iddi-

asını –kendine-yeter veya koşulsuz bir şeyin mevcut olduğunu– kurtarabiliriz ve antitezin ana itici gücünü de –tikel bir şeyin bağımlı ya da koşullu olduğunu– kabul edebiliriz. Eğer daha yüksek bir seviyeye, birim ve ona bağlı olanların sadece [onun] parçaları olduğu bütünün bakış açısına yükselirsek, çelişkiden kaçınmış oluruz. Bu bütünün herhangi bir parçası koşullu ve bağımlıyken, bütünün kendisi onlara göre koşulsuz ya da bağımsızdır.

Anlama yetisiyle ilgili sorun koşulsuzu farkında olmaksızın sadece *bütünün bir parçası* olarak görmesidir; buna karşın koşullanamayan tek şey bütündür, bütünün birimi ve bağlı olduğu şey sadece parçalardır. Bu bütün, parçalarına göre koşulsuzdur, zira bu bütün parçaların birbiriyle ilişkili oldukları gibi onlarla ilişkili değildir. Onlar birbirleriyle, biri diğerinin *dışında* ya da biri diğerine *dışsal* olarak ilişkilidir; fakat parçalar bütünün içindedirler. Bütünün parçalarıyla ilişkisi bir *kendi*-ile-ilişkidir; fakat parçalar bütünde birleştirilmeden önce birbiriyle ilişkidedirler.

Şüphesiz ki diyalektik devam etmelidir. Aynı çelişki, koşulsuzun ve koşullunun sadece onun parçaları olduğu bütün için [de] ortaya çıkar. O, koşulsuz olduğunu iddia eder; ancak, aynı düzlemde, onun bağlı olduğu başka bir şey mevcuttur, bu nedenle o da koşullanmıştır. Aynı tez ve antitez yeni bir düzlemde işler. Diyalektik, içinde her şeyin içerildiği mutlak bütüne ulaşana kadar devam edecek, böylece kendi dışında hiçbir şeye bağlı olmayacaktır. Bu gerçekleştiğinde, sistem tamamlanmış olacak ve böylece biz mutlağın bilgisini elde etmiş olacağız.

FENOMENOLOJİ'DE DİYALEKTİĞİN GÖREVİ

Hegel kendi diyalektik düşüncesini ilk olarak 1801 tarihli *Differenzschrift*'teki "Felsefe Yapmanın Aracı Olarak Refleksiyon" bölümünde geliştirmiştir. Hegel bu metinde ref-

leksiyona ilişkin bir düşünce taslağı çizer; bu düşüncede anlama yetisi kavramları zorunlu olarak birbiriyle çelişir ve sonsuz bütün aşamasına yükselerek çelişkilerini çözüme ulaştırır (II, 25-30/94-7). 1800 tarihli *Sistem Fragmanı*'nda diyalektiğin daha önceki taslağı böyle müspet bir sonuca götürmez: O sadece anlama yetisinde içkin olan çelişkileri gösterir ve sonsuz, aklın kapsamı dışında kalır.[11] Ancak *Differenzschrift*'te de Hegel, diyalektiğinin statüsü konusunda kararsızdır. Kimi zaman mutlağın bilgisinin refleksiyondan bağımsız olarak entelektüel bir görüyü gerektiriyormuş ya da sanki diyalektik, mutlağı bilme girişimindeki refleksiyon kavramlarını yok eden salt olumsuz bir sonuca götürüyormuş gibi yazmaktaydı (II 18, 20, 42, 45/88, 89-90, 110, 112). Buna karşın diğer zamanlarda aklın idelerinin refleksiyonun diyalektiğinin olumlu sonucu olduğunu ileri sürmüştür, böylece bu ideler çelişkilerinden çıkarsanabilirdi (II 25, 44/94, 111). Hegel yine de entelektüel bir görüye ihtiyaç duydu ve Schelling'in, felsefenin bakış açısına sıradan bilinç ve anlama yetisi için ezoterik ve gizemli bir şeyin sokulamayacağı görüşünü paylaşıyordu. Öyleyse diyalektik Hegel'in başlangıçta kavradığı biçimiyle Kantçı eleştirinin gereklerini bütünüyle ya da su götürmez bir biçimde yerine getirmemiştir.

Diyalektik ilkin en yetkin şekliyle 1807 tarihli *Tin'in Fenomenolojisi*'nde ortaya çıkar. Bu eser, Hegel'in entelektüel görüyü reddedişinden ve metafizik için eleştirel bir zemin bulunması gerekliliğinin farkında oluşundan ortaya çıkmıştır. Schelling 1803 yılında Jena'yı terk ettikten sonra, Hegel kendi metafiziğine bir dayanak bulma sorunuyla daha çok meşgul olmaya başlamıştı.[12] O şimdi, –özneyle nesnenin mutlakta özdeş oldukları yönündeki– temel iddiası, deneyimde özneyle nesne arasında bir dualizm bulan sıradan bilinçle çelişen entelektüel görüye başvurmanın varsayımdan

---

[11] '. . . absolute Entgegensetzung gilt' (14 Eylül 1800'den önce), W I, 422-3.

[12] Rosenkranz (1844), s. 188.

doğrudan çıkarıma geçmek [question-begging] olduğunu fark etmiştir. Sıradan bilinç şimdi felsefi bakış açısının hakikatini kendi içinde, *kendini*-incelemesine ve *öz*-eleştiriye göre keşfetmek zorundaydı.

Hegel'in Kantçı bilgi eleştirisine dayanan metafiziği yeniden diriltme tasarısı *Fenomenoloji*'ye yönelik ilk kavrayışında açıkça ortaya çıkar: "Bilincin deneyiminin bilimi" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*).[13] Bu bilim, deneyimi bilginin temel ölçütü hâline getirmiştir. Hegel önsözde şöyle yazar: "Bilinç deneyiminde mevcut olandan daha fazlasını bilmez ve kavramaz..." (32/§36).[14] Metafizikçinin mutlak bilme iddiası, bu nedenle bilincin deneyimine karşı, sonuçta ondan türediği doğruysa sınanmalıdır. Hegel'in kimi zaman ifade ettiği gibi, filozof için "*kendinde olan*"ın bilincin deneyimi aracılığıyla "*kendi için*" olması gerekir. Deneyimi bilgisinin ölçütü yapmakla Hegel metafiziğin bir *transendental dedüksiyon*una girişmektedir. Kant'a göre transendental dedüksiyon sentetik a priori ilkelerin olanaklı deneyimin zorunlu koşulları olduklarını gösteren bir gerekçelendirmedir (KrV, B 117, 129). Bu [gerekçelendirme] herhangi olanaklı deneyim için doğru olan bazı inkâr edilemez olgulardan (eş deyişle temsillere sahip olmanın onlara ilişkin farkındalığın olanağını imlemesinden) yola çıkar ve daha sonra böyle bir olgunun zorunlu koşullarını diğer sentetik a priori ilkeler geçerli olmadıkça kendisinin de geçerli olamayacağını savunarak keşfeder. Tıpkı Kant'ın birinci *Eleştiri*'nin "Transendental Dedüksiyon"unda kategorilerin olanaklı deneyimin zorunlu koşulu olduğunu iddia ettiği gibi Hegel de *Fenomenoloji*'de metafiziğin idelerinin fiili de-

---

[13] Hegel ilk olarak *Fenomenoloji*'yi "bilincin deneyiminin [bir] bilimi" olarak kavrasa da, eserin basımı sırasında bu adı diğeriyle değiştirmiştir: "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi" (*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*). Hegel'in kitap adını değiştirme kararını almasında geçerli olan mevcut şartlar için bkz. Nicolin (1967).

[14] Krş. PG 558/§802; ve EPW §38A, VIII, 108.

neyimin zorunlu bir koşulu olduğunu iddia eder. Böyle bir transendental dedüksiyona girişmekle o, Kant'ın metafiziğe olan temel karşı çıkışını, olanaklı deneyimin sınırlarını aşmayı etkisiz hâle getirmek istemektedir. *Fenomenoloji* kat'i suretle *içkin* bir metafiziği kurmayı amaçlar ve deneyimin ötesine geçen, entelektüel görü gibi özel bir bilgi kaynağına müsamaha göstermez. Böylece *Fenomenoloji*'nin mutlak bilgisi bilincin bütün deneyiminin anlatımından, "tekrar-anımsanma"sından* başka bir şey değildir.

Şüphesiz ki metafiziği deneyim aracılığıyla gerekçelendirmek için Hegel "deneyim"in anlamını, sadece duyu algısına uygulanan, dar Kantçı sınırların ötesine genişletmelidir. Ancak o, Kant'ın yapay ve keyfi olarak deneyimin anlamını sınırlandırdığını, böylece "işte benim çakmağım ve işte enfiye kutum" gibi sıradan bir şey anlamına geldiğini düşünür (GP XX 352/III, 444-5). Hegel deneyimin sadece duyu algısı olmadığını, aynı zamanda keşfedilen ve yaşanan şey olduğunu da ısrarla vurgular. Bu kat'i suretle koşullu ya da teknik bir anlamıyla *Erfahrung* [deneyim] kelimesi değildir ve onu, *Erleben* [yaşantı, yaşam deneyimi] gibi başka bir eşanlamlı sözcükle değiştirmeye gerek yoktur.[15] Hegel sadece terimin asıl anlamını yeniden ortaya çıkartmaktadır; buna göre *Erfahrung* deneyim, deneme-yanılma ya da görünene ilişkin soruşturma aracılığıyla öğrendiğimiz şeydir.[16] Hegel'in *Erfahrung* terimi bu nedenle gerçek anlamıyla alınmalıdır: Bir sonuca ulaşan yolculuk (*er-fahren*) ya da serüven (*fahren*), bu nedenle *Erfahrung* kelimenin tam anlamıyla *das Ergebnis des Fahrts*'tır.** *Fenomenoloji*'de bilincin yaptığı yolcu-

---

* *Er-innerung* Almanca hem anımsama hem de içselleştirme anlamına gelmektedir –çn.

15 Bu Kroner'in önerisidir (1921), II, s. 374.

16 Hoffmeister'e göre (1955), s. 209, Paracelsus, Latince *experientia*, bir deneme, deneyim ya da bu biçimde elde edilen bilgiyle aynı anlama gelen *Erfahrung* terimini kullanan ilk kişidir.

** Yolculuğun sonucu, ulaşılan nokta –çn.

luk, kendi diyalektiğinin ve bu diyalektiğin sonucu olarak yaşantıladığı kendi deneyimidir (73; §86).

Hegel'in Kant'ı deneyim kavramını dar anlamıyla ele aldığı için eleştirmesi ironiktir; zira Hegel'in, deneyim kavramının emprik gelenek içinde, sadece duyu verilerine işaret eden dar kullanımının ötesine genişletmesini sağlayan şey algıda görüneni, onun görünüşünün koşullarından ayırmanın olanaksız olduğu yönündeki gereğinden fazla Kantçı ısrarıdır. Bu Kantçı nokta algıladığımız şeyin onu algıladığımız koşullar tarafından oluşturulması anlamına gelmektedir. Hegel'e göre, empiristin soyut idelerin aksine duyu izlenimleri olarak deneyim tanımı, tartışılmaksızın doğru kabul edilmiştir; çünkü deneyim aracılığıyla anlaşılan kavramlar, deneyimi, onun görünüşünün koşullarını tesis etmektedir. Bu nedenle, Hegel daha zihinsel bir deneyim kavramına sahiptir: Bu [kavram] bilinç için bile kendi başına görünür olmayan duyu algısı değil sadece, aynı zamanda onu görünür kılan kavram ve yasalardır: "Empirik olan, sadece gözlemleyen, duyan, hisseden, algılayan tikeller değildir, aynı zamanda türler, tümeller ve yasalar bulmaya dayanır' (GP XX 79/III, 176).

Bu deneyim kavramı şu anlama gelir: Sadece deneyimin görünüşünün zorunlu koşulları üzerine düşünmek suretiyle bu kavramı genişletmek ve derinleştirmek olanaklıdır. Deneyimin zorunlu koşullarının aşamalı olarak keşfi aracılığıyla genişletilmesi aslında *Fenomenoloji*'deki bütün diyalektiğin ayırıcı niteliğidir. Bilincin yeni bir aşamasına yükselirken, kendini-inceleyen özne bir önceki aşamada söz konusu olan deneyiminin koşullarını öğrenir; bir alt aşamada görünürde verili olanın, daha yüksek bir aşamanın varsayım ve kavramlarını gerektirdiğini keşfeder. Bu keşif ya da daha üst seviyedeki öz-farkındalık, deneyimden daha üstün değildir fakat deneyimin parçasıdır. Böylece Hegel *Fenomenoloji*'nin girişinde bilincin deneyiminin, bilgi içeriğinin bilme iddasını değerlendirdiğimiz ölçütlerden ayrılamayacağı keşfine

nasıl dayandığını açıklar (73; §86). Eğer bu ölçütleri değiştirirsek, bilginin nesnesi de değişecektir.

Açıkçası Hegel'in metafiziğin transendental bir dedüksiyonuna yönelik taşarısı meşakkatlidir. Bu [tasarı], sıradan bilincin bakış açısından yola çıkan [ve] mutlak bilginin bakış açısına doğru ilerleyen bütün argümanlar kesin ve zorunlu ise başarılı olabilir ancak. Burada bu sonuca ulaştığı farz edilen *Fenomenoloji*'nin pek çok argümanını tekrarlamak durumunda değiliz. İşaret ettiğimiz tek nokta *Fenomenoloji*'nin temel amacını vurgulamaktır: Metafizik için eleştirel bir zemin bulma girişimi. Bu en azından Hegel'in ya bir dogmatik metafizikçi olduğunu ya da bir metafizikçi bile olmadığını düşünmenin yanlış bir ikilem olduğunu göstermektedir.

SEKİZ

SOLİPSİZM VE ÖZNELERARASILIK

NİHİLİZMİN HAYALETİ

Hegel'in, metafiziği bilgi eleştirisi üzerine kurma girişiminde karşılaştığı problemlerden en önemlisi "nihilizm"in çıkardığı zorluktu. Daha önce gördüğümüz gibi (s. 51-3), Almanya'da 1790'lı yılların sonu ve 1800'lü yılların başında, nihilizm her şeyin varoluşu, Tanrı, dış dünya, başka zihinler ve hatta kendi ben'im hakkındaki radikal şüphe olarak anlaşılmıştır. Her şeyin varoluşu hakkında şüphe duyduğundan, nihilist hiçbir şeye inanmaz. Nihilizm bu nedenle kuşkuculukla yakından ilişkilidir; ve nihilizmin örnek modeli, bilindiği gibi, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'nin sonunda, kendi geçici izlenimleri dışında hiçbir şeyin varoluşuna inanmak için sebebi olmadığını belirten David Hume'du. 1781 yılında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasından sonra, Kant'ın pek çok eleştirmeninin transendental idealizmin yetersizliklerine işaret etmek amacıyla Hume'dan alıntı yaptığında, Almanya'da Hume'un yeniden-dirilişi söz konusu olmuştu. Eğer Kant tutarlı olsaydı,

eleştirmenlerinin suçladığı gibi Prusyalı bir David Hume olacaktı.[1]

1799 yılında Jacobi, *Fichte'ye Mektup*'unda, Kant ve Fichte'nin transcendental idealizmini nihilizmle suçladığında, nihilizm meselesi öncelik ve popülerlik kazanmıştır.[2] Jacobi, Kant ve Fichte'nin idealizminin temel ilkesi olan "özne-nesne özdeşliği ilkesi"nin, ben'i kendi bilincinin döngüsü içinde kapana kıstırdığını iddia etmiştir. Bu ilkeye göre, ben sadece kendi yarattığı ya da sadece kendi içsel yasalarına göre meydana getirdiği nesnelerin a prioriliğini bilir. Ben'in a priori etkinliği tüm bilginin koşulu olduğundan, ben kendinde [*in itself*] varolduğu biçimiyle gerçekliği değil, bilme etkinliğini harekete geçirmeden önce, sadece kendi yarattığı şeyleri bilir. Şüphesiz ki Kant nesneleri sadece görünüşler olarak bileceğimizi kabul etmekteydi; fakat bazen bu görünüşlerin temsillerden daha fazlası olduğunu, çünkü onların kendinde şeylerin görünüşleri olduğunu iddia etmekteydi. Öte yandan burada Jacobi başka bir itiraz için hazırlıklıydı; zira Jacobi, *David Hume* isimli eserinde, bilindiği gibi Kant'ın kendi öncüllerine dayanarak kendinde-şeylerin gerçekliğini varsayma hakkı olmadığını iddia etmişti.[3] Kant deneyimin ötesindeki hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi ve kendinde-şeylerin deneyim [alanı] içinde olmadığını savunmaktaydı. Peki, o zaman kendinde-şeylerin varolduğunu bilmek nasıl olanaklı olacaktı? Jacobi'ye göre, eğer Kant tutarlı olsaydı, görünüşlerin sadece temsiller olduğunu, hiçbir şeyin temsilleri olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktı. Kantçı felsefe bu nedenle "hiçliğin bir felsefesi"ydi.

Nihilizm konusunda kimse Hegel'den çok endişelenmemiştir. Onun endişesinin nedeni yeterince açıktır. Nihilizm epistemolojinin kaçınılmaz sonucu, yeni eleştirel metafizi-

---

1 Bu erken [dönem] eleştirileri ve Kant'ın eleştirileriyle ilgili olarak bkz. Beiser (1987), s. 165-88 ve Beiser (2002), s. 48-60.

2 Jacobi, *Bütün Eserler* [*Werke*] III, 3-57 *Başlıca Felsefi Yazılar*, s. 497-536.

3 A.g.e., II, 291-310/s. 331-8.

ğin tam da temeli gibi görünmektedir. Hegel *Fenomenoloji*'nin girişinde, ilk paragrafta, tam da bu soruna değinmiştir (63-4/§73). Epistemoloji bilgi yetisinin, hakikati bilme aracı ya da ortamı [medium] olduğunu, böylece kendinde nesneyi, araç ya da ortama başvurmadan önce varolduğu biçimiyle bilemeyeceğimizi göstermektedir. O halde, eğer fenomenoloji epistemolojiyi bilincin içsel bir eleştirisi olarak kabul ediyorsa, o zaman görünüşün döngüsü içinde kapana kısılmış bilinçten nasıl kaçınabilir?

Hegel'in nihilizme olan ilgisi, Schelling'le birlikte yazdıkları 1802 tarihli *Felsefe Sisteminin Daha Öte Sunuluşu* başlıklı erken dönem incelemesinde daha açık biçimde görülmektedir.[4] Burada Hegel ve Schelling, Jacobi'nin etkisi altında, Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin (*Bilim Öğretisi*) sonundaki ikilem üzerinde kafa yormuştur.[5] Bu ikilem Fichteci ben'in iki imkânsız uç, kendi bilincinin döngüsüyle bilinmez kendinde-şey arasında sıkışıp kaldığı olgusuna dayanır. Fichteci ben'in belirlenimi doğayı kendi etkinliğinin yasalarına uydurmaya yönelik durmak bilmez bir mücadele ve sonsuz çabadır. Ben doğayı ele geçirdiği sürece onu bilir; fakat doğa karşı koyduğu sürece, bilinmez bir kendinde-şeydir. Hegel ve Schelling, ikilemin Fichte'nin özne-nesne özdeşliği ilkesinin kaçınılmaz sonucu olduğunu savunur.

Hegel ve Schelling'in mutlak idealizmleri aracılığıyla üstesinden gelmek istedikleri işte tam bu ikilemdi. Ancak 1804'e kadar Hegel, Schelling'in Jacobi'nin meydan okumasına karşı bir çözüm bulamadığını fark etmiştir. Schelling, mutlağın bakış açısına ulaşmanın –kendinde-gerçekliğin içyüzünü anlamanın– öznel olandan soyutlanmak için zorunlu olduğunu savunuyordu.[6] Fakat bu çeşit bir soyutlamanın nasıl müm-

---

4 Schelling, *Toplu Eserler* IV, 353-61.

5 Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, *Sämtliche Werke* I, 278-85.

6 Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *Sämtliche Werke* IV, 114-15, §1.

kün olduğunu hiçbir zaman tam anlamıyla açıklamamıştı. Bu, "Ben"in tüm bilmenin zorunlu koşulu olduğunu iddia eden Kant'a ve Fichte'ye karşı yöneltilmiş olan ve tartışılmaksızın doğru kabul edilmiş bir soruydu. Onlar, söz konusu girişimde bu koşulu varsaymaksızın "Ben"i düşünemeyeceğimizi iddia etmişlerdi. Schelling'in sorunu kibirli bir şekilde ele alışı nedeniyle Hegel'in memnuniyetsizliği, *Fenomenoloji*'nin önsözündeki o ünlü suçlayıcı satırlarında görünürlük kazanır: Schelling mutlak bilgiye tabancayla ateş etmiştir.

Hegel'in sorunu Schelling'in dogmatik sıçrayışını yapmaksızın Fichte'nin ikileminden nasıl kurtulacağıydı. Böyle bir sıçrayıştan kaçınmak için bilgi eleştirisiyle başlamak zorundaydı; bilinç kendini kendi ölçütlerine göre irdelemek zorunda kalacak ve kendi içkin zorunluluğu vasıtasıyla mutlak bilginin bakış açısına ulaşacaktı. Ancak nihilizme yol açıyor görünen tam da [bu] bilgi eleştirisiydi. O halde, belli bir ölçüde, Hegel ben'in kendinden bağımsız bir gerçekliği bilebilmesi için kendi iç diyalektiğinden gelen eleştirinin, bilincin döngüsünden nasıl çıktığını göstermek zorunda kalacaktı.

Hegel'in bu amacı gerçekleştirmeye yönelik temel hamlesi, *Fenomenoloji*'nin en bilindik ve en çok tartışılan bazı bölümlerinde, "Öz-Bilinç"in IV ve IVA [numaralı] bölümlerinde, "Öz-Kesinliğin Hakikati" ve "Efendilik ve Bağımlılık"ta ortaya çıkar.[7] İşte burada Hegel, ben'i tin olarak öznelera-

---

[7] Tartışmalı bir şekilde, Hegel daha sonra bu metinde, sadece IVB bölümündeki "Şüphecilik" altbölümünde, solipsizm veya şüpheci idealizme karşı çıkar. Aslında söz konusu idealizm bu aşamada açık ve öz-bilinçli olsa da, daha önceki metinlerde hâlâ örtüktür. Solipsizm sorunu filozof için IV ve IVA'da açıktır; fakat sadece bilinç için örtüktür. Şüphecilik açık bir felsefedir, dünyaya karşı özbilinçli ve teorik bir yaklaşımı savunur. Bilinç IV. bölümün başında bu aşamaya ulaşmasa da, IVB yalnızca daha önceki aşamalarda örtük ve bilinçdışında olanı özbilince çıkarır. Arzunun, stoacılığın ve şüpheciliğin nesnesine karşı aynı eğilimi benimsediğinin farkında olmak oldukça önemlidir: Bunlar nesnesini bir hiçe indirgeme, ben'in sadece özsel ve bağımsız nesne olduğunu tanıtlama konusunda başarısızlığa uğramış stratejilerdir.

rası öz-farkındalığa götüren bilincin döngüsünden çıkmaya çalışır. Hegel'in stratejisinin özü basittir. Hegel, akıl sahibi bir varlık olarak ben'in bilgisinin sadece ortak tanınmayla olanaklı olduğunu iddia eder; başka bir deyişle, ben, ötekine ötekinin kendine verdiği statüyü vermesi koşuluyla kendini akli bir varlık bilir ancak. Ortak tanınmada öz-farkındalığın bu ortak yapısına –başkası kendini ben aracılığıyla bildiği gibi ben [de] kendini başkası aracılığıyla bilmesine– Hegel "tin" (*Geist*) der.

Hegel'in argümanının ana hedefi ben'in kendini başkalarından ve kendi dışındaki dünyadan bağımsız olarak bildiği öznelliğin imtiyazlı bir alanıdır. Kartezyen geleneğe karşı, Hegel şu düşünceyi öne sürer: Ben başkalarının eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul ettiği gibi başkaları da ben'in eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul ederse, kendini akıl sahibi bir varlık olarak bilir. Ben başkalarını tanımaksızın, akıl sahibi bir varlık olduğu iddiasını kanıtlayamaz ve böylece kendini akıl sahibi [bir varlık] olarak bilemez. Hegel ben başkalarının eşit ve bağımsız gerçekliğini tanıyıp kabul etmediği takdirde, ben'in kendinin *bilinci*nde olabileceğini reddetmez; ancak bu tanınma olmaksızın ben'in kendini *bil*emeyeceği iddiasında bulunur. Burada bilgi [kavramı] deneyim aracılığıyla sınanması ve kanıtlanması gereken bir iddianın güçlü anlamıyla kullanılır.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, Hegel'in argümanı öznelerarasılık ile realizm arasında kurduğu bağlantıdan ötürü çarpıcıdır. Görünürde paradoksal olsa da, Hegel realizmi bilginin toplumsal boyutuna yönelik bir vurguyla birleştirir, bu vurgu fazlasıyla realizm-karşıtıydı.[8] Fakat Hegel'e göre, öznelerarasılık realizmin yerini almaz, onun zeminidir. Hegel'in bu bölümlerde esasen yaptığı, Kant'ın idealizmini toplumsallaştırmaktır; dolayısıyla Kant'ın "Ben düşünüyorum"unun Ben'i "Biz düşünüyoruz"un bir parçası olacaktır.

---

[8] Kenneth Westphal'in (1989) iddia ettiği gibi, s. 1.

Fenomenoloji'nin IV ve IVA [numaralı] bölümleri, Hegel külliyatı içinde en fazla tartışılan bölümlerden biriydi. Bu bölümler çok farklı veçhelerden, etik, varoluşsal, antropolojik, psikolojik ve politik açıdan okunmuştur.[9] Tüm bu perspektifler ilgi çekici, geçerli ve faydalıdır; ancak Hegel'i tam anlamıyla kavrayabilmek için, esas nitelikte olan bu bölümlerin kökendeki epistemolojik ve metafizik bağlamını göz ardı ederler. Çoğu yorumda söz konusu olan ana sorun, bu yorumların Hegel'in kanıtlama yoluyla ulaşmak istediği sonucu, başkasının eşit ve bağımsız gerçekliğini metinde veriliymiş gibi okumalarıdır. Bu tür yorumlar *Fenomenoloji*'nin tüm amacına ve argümanlarına zarar verir, zira bu amaç ve argümanlar Hegel'in böyle dikkate değer bir sonucu sorgulamadan kabul etmesine asla izin vermez. Bu bölümlerin bağlamı ve Hegel'in *Fenomenoloji*'deki genel amacı, bu bölümleri birbiriyle uyumlu tek bir argüman olarak okumayı zorunlu kılar, bu argüman bilincin döngüsünden çıkmak ve başkasının eşit ve bağımsız gerçekliğini tesis etmek için uğraşır. Öyleyse, burada yine Hegel'in genel projesinin metafizik boyutunu vurgulamak gerekir.

Müteakip iki alt bölümün birincil görevi tam da böyle bir yorumu ortaya koymak olacaktır. Her alt bölüm, IV ve IVA [numaralı] bölümlerin [konuyla] ilgili geçişlerine odaklanacaktır. Burada yapılan okumada Hegel'in öteki metinlerindeki argümanlarını nasıl formüle ettiğini, özellikle *Nürnberg Propedeutik* ve *Ansiklopedi*'deki ortaya koyduğu şeyleri dikkate alacağım.

---

9 Etik yaklaşım için bkz. Williams (1997), s. 46-68; varoluşçu yorum için bkz. Hyppolite (1969b), s. 22-35; antropolojik okuma için bkz. Kojève (1969); psikolojik okuma için bkz. Plamenatz (1963), II, s. 188-92 ve Kelly (1972); hermeneutik bir okuma için bkz. Redding (1996), s. 119-43; ve politik bir okuma için bkz. Findlay (1958), s. 96, ve Shklar (1976), s. 58-62. Metafizik sorunun farkında varan tek yorum Gadamer'inkidir (1976), s. 54-74, gerçi o Hegel'in bu sorunu nasıl çözdüğüne ilişkin olarak ayrıntılı bir okuma ortaya koymaz.

ARGÜMANIN BAĞLAMI

Hegel IV ve IVA [numaralı] bölümlerde hiçbir zaman ne nihilizm kelimesini kullanır, ne de doğrudan ve açıkça sadece temsillerimizi bildiğimiz öğretisini irdeler. Bununla birlikte, Hegel'in Jacobi'nin nihilizmle suçladığı düşünceyi, yani Fichte'nin idealizmini doğrudan ve açıkça ele alması dikkate değerdir. Hegel'in esas kaygısı Fichte'nin idealizminin sıradan bilgi-iddialarımıza yeterli bir açıklama getirip getiremeyeceğini belirlemektir. IV. bölümdeki imalar, Hegel'in kafasında Fichte olduğunu göstermesi açısından şüpheye yer bırakmaz. Böylece Hegel, Fichte'nin temel kavramı olan "ego" ya da "Ben"e ve onun ilk ilkesi olan "ben, benim"e atıfta bulunur (134/§167). Hegel'in bu "Ben"i, tıpkı Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftlehre*'nin üçüncü bölümünde yaptığı gibi, etkin bir rolde ele alması bakımından da çarpıcıdır. Dahası, Fichte de bu etkin ben'i, tıpkı Hegel'in arzu meselesinde yazacağı gibi dürtüler ve duygular açısından ele almıştı. Eğer onların Fichteci bağlamına, daha açık ifade edersek, yani Hegel'in 1794 tarihli *Wissenschaftlehre*'deki bilincin döngüsünü kırma kaygısına odaklanırsak, en zor geçişlerden bazıları kolayca açıklanır.

Hegel'in Fichte'nin idealizmine ilişkin kaygısı, IV. bölümün bağlamından da açıktır. "Bilinç"teki deneyiminden sonra, ben [ego] kendi-bilgisinin mutlak olduğunu, eş deyişle bir şeyi bilmenin sadece kendini bilmek olduğunu varsaymakla gerekçelendirilmiş hisseder. Deneyimin farklı aşamaları –"Duyu Kesinliği" (I. bölüm), "Algı" (II. bölüm) ve "Kuvvet ve Anlama Yetisi" (III. bölüm) aracılığıyla– bilincin nesne hakkındaki bilgisi, kabaca onun kendi-bilgisinin bir dışsallaşmasıdır. Bölüm IV'e başlayan ben [ego], şimdi daha önceki deneyiminin sonucunu olumlamak ister. O, deneyiminde söz konusu olan her şeyin, onun öz-bilinci olduğunu ve dışsal bir nesnenin bilinci olmadığını kanıtlamayı amaçlar (134-5/§§166-7). Bu ben [ego] tüm gerçeklik olduğunu ve her şeyin onun için var olduğunu göstermek ister (143/§186).

Öz-bilinç kendini bilincin hakikati olarak gösterse de, bu hakikat de sınamaya tabi tutulmalıdır. Ben fiili deneyimine karşın bu savı kanıtlamak zorundadır. Fakat hemen sonra bir problem ortaya çıkar: O, deneyimi içinde öz-bilinçli olarak görünmez, çünkü duyularına görünen, onun iradesinden ve hayalgücünden bağımsız olarak ortaya çıkar ve yitip gider; verili olan, bilinçli denetiminden bağımsız olarak görünür. Bu nedenle Hegel, ben'in bu aşamada iki karşıt momentten meydana geldiğini yazar: Sadece kendinin bilinci olan *öz-bilinç*; ve ben'in sadece bir görünüş olarak kabul ettiği, verili olumsal temsillerin türdeş bir çokluğu olan, kendinden ayrı bir şeyin *bilinci* (134-5/§167). Şimdi ben'in göstermek zorunda olduğu şey, duyu deneyiminin açıkça verili olmasına rağmen, onun yine de tüm gerçeklik oluşudur ki deneyimdeki bilincine karşın hâlâ *öz*-bilinçlidir. Öyle ya da böyle, bu temsillerin ben'in bilinçli deneyimi içinde olduğunu ve sonuç olarak onun irade ve hayalgücünden bağımsız olmadığını göstermelidir.

Hegel burada bilincin karşılaştığı sorunu şöyle ortaya koyar: Özdeşliğin ve özdeş-olmayışın özdeşliğini tesis etmek nasıl mümkün olacaktır? Bu sadece ben-bilgisine dayanan sıradan deneyimin nasıl açıklanacağı yönündeki idealist problemin daha soyut formüle edilişidir. Ben-bilgisi özne-nesne özdeşliğidir, çünkü bilginin öznesi ve nesnesi aynıdır; ne var ki sıradan deneyim özne-nesne özdeşsizliğini içermektedir, çünkü nesne özne için verilidir, öznenin irade ve hayalgücünden bağımsız olarak ortaya çıkar. İdealistin karşılaştığı ikilem böyle bir özdeşliğin ve özdeş-olmayışın özdeşliğinin olması gerektiği *ve* olamayacağıydı. İdealist ilkelere göre, böyle bir özdeşlik *olmalıdır*, çünkü özne-nesne özdeşliği *tüm* bilginin ilk ilkesidir, hatta deneyimde, görünüşte ayrı bir nesnenin farkındalığıdır; fakat böyle bir özdeşlik aynı zamanda mevcut *olamaz*, çünkü özne-nesne özdeşliği deneyimin özne-nesne dualizmiyle çelişir. Dolayısıyla Hegel'in burada göz önünde bulundurduğu sorun

herhangi bir idealizme göğüs germek olacaktır: Eğer tüm gerçeklik sadece benim bilincim ise deneyimimin kökenini, benim bilinçli etkinliğime açıkça bağlı olmayan temsillerin var olduğu olgusunu açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Bu tam olarak Fichte'nin *Wissenschaftlehre*'de çözmeye çalıştığı ve idealizminin ana problemi olarak kabul ettiği sorundu.[10] Bu nedenle, IV. bölümde bu sorunu ortaya koymakla Hegel sadece Fichte'nin kendi sorunuyla hesaplaşıp hesaplaşmadığını ve nasıl hesaplaştığını sorgulamaktadır. IV. bölümün başlangıcında, ben yeni bir deneyim alanına girer: O [ego] I–III. bölümde olduğu gibi görülemeyi, kavramayı veya açıklamayı bırakır ve etkinlikte bulunmaya başlar. Özetle o, teoriden pratik alanına geçer (134/§167). Geçişin nedenini idrak etmek, idealistin temel sorununu aklımızda tuttuğumuzda zor değildir.

Ben şimdi eyleme geçmelidir, çünkü eylem tüm gerçekliğin onun denetimi altında olduğu tezinin belirleyici sınamasıdır. Ben [ego] tüm gerçeklik olduğunu tanıtlamak isterse, dünyayı kendi iradesine uydurmakla bunun mümkün olduğunu göstermelidir. Eylemi, egonun tezinin sınanmasına dönüştürdüğünde Hegel'in neredeyse kesin olarak aklında olan, Fichte'nin 1794 tarihli *Wissenschaftslehre*'sinin üçüncü bölümündeki bilincin pratik dedüksiyonuydu; orada Fichte ben'in, ben-olmayanı kontrol etmeye yönelik sonsuz çabası aracılığıyla tüm gerçeklik olduğunu öne sürer. Böylece IV. bölümün diyalektiği, Fichte'nin idealizminin içsel bir eleştirisinden başka bir şey değildir. Hegel Fichteci ben'i kendi ölçütleriyle, eylemiyle sınar.

"Öz-Bilinç"in bu erken aşamasında, ben kendini sadece arzu (*Begierde*) tarafından yönlendirilmiş eylemler aracılığıyla bilir. O, kendini seçim ya da sevgi gibi başka bir isteme biçimi aracılığıyla değil, sadece arzu aracılığıyla bilir; çünkü "Kuvvet ve Anlama Yetisi"nde söz konusu olan daha önceki diyalektiği, onu yalnızca yaşam olarak öz-bilincine

---

[10] Bkz. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke* I, 422-5.

götürmüştü ve salt canlı bir varlık için uygun isteme biçimi, bütünüyle akli olana karşıt olan, arzuydu. Öyleyse, ben bu aşamada kendini irade sahibi akli bir varlık olarak değil, sadece hayvani arzulara sahip olan hisseden bir varlık bilir. Dolayısıyla o ilkin canlı bir varlık olarak ya da hayvani arzuları aracılığıyla, tüm gerçeklik olduğu iddiasını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu onun, nesneleri *tüketerek* onlar üzerindeki bilinçli denetimini tanıtlamaya çalıştığı anlamına gelir.

Bu aşamada kendi amacının bütünüyle öz-bilincinde olmasa da, ben'in eylemlerinin ereği Hegel'in "mutlak bağımsızlık" dediği şeydir.[11] Mutlak bağımsızlık ben'in kendi dışında herhangi bir şeye bağımlı olmadığı ve tüm dünyası üzerinde iktidara sahip olduğu anlamına gelir. Ben mutlak bağısızlığını elde ettiğinde, tüm doğayı, kendi etkinliğinin yasalarına tabi kılar; bu nedenle, nesnesinin bilincinde olduğunda, aslında sadece kendi yarattığı şeylerin bilincindedir. O halde ben dışsal bir nesnenin bütün bilincinin aslında onun sadece kendi öz-bilinci olduğu tezini ortaya koyduğunda mutlak bağımsızlığını elde edecektir.

IV ve IVA [numaralı] bölümlerde, diyalektiğin ardındaki hareketleri değerlendirebilmek için ben'in daimi amacının mutlak bağımsızlık olduğunu akılda tutmak önemlidir; zira ben'in deneyiminin diyalektik boyunca karşılık geldiği şey, amacının gerçekleştirilmesinin koşullarını keşfetmeye yönelik olarak [ortaya koyduğu] çok sayıda girişimdir. Ben çeşitli aşamalardan geçer: Arzu, yaşam/ölüm mücadelesi, efendi/köle çatışması; ve sadece sonunda, denk ve bağımsız kişiler arasındaki ortak tanınma ile mutlak bağımsızlığının koşullarını öğrenir: Tin olarak öz-bilinç. Ben, ancak tin olarak

---

[11] Bu diyalektiğin diğer versiyonları mutlak bağımsızlığın tehlikede olduğunu teyit eder. Bkz. *Nürnberger Schriften*, *Werke* IV, 120'deki versiyona ve 1830 *Enzyklopädie*, *Werke* X, 226, §436'daki versiyon. Hegel terimi bu ideali iki eserinde açıklayan Fichte'den alır: 1794 *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, *Werke* VI, 293-301; ve onun 1798 *Sittenlehre*, *Werke* IV, 220-4.

kendinin bilincine ulaştığında kendinin mutlak, tüm gerçeklik olduğunu ve kendi dışındaki herhangi bir şey tarafından belirlenmediğini bilir. Ve ancak o zaman, başından beri ne uğruna mücadele ettiğini, eksiksiz bir otoriteyi ki bu otoritede sadece kendi-koyduğu yasalara itaat eder, yani Mutlak bağımsızlığı keşfeder. Bu zaten filozof tarafından bilinmekteydi; ancak sadece diyalektiğin sonunda, bilinç için bilinir hâle gelir. Bu bölümlerde Hegel'in diyalektiğini izlemek için mutlak bağımsızlığına ulaşmak amacıyla ben'in hangi deneyimden geçmesi gerektiği takip edilmelidir.

ARZUNUN DİYALEKTİĞİ

Ego'nun ilk deneyimi mutlak bağımsızlığa hayvani arzu düzleminde ulaşamamasıdır. Arzunun amacı nesnesini "olumsuzlamak"tır; arzu nesnesini onu tüketerek, onu yaşam-süreçlerine (sindirim, boşaltım) uymaya zorlayarak yok eder. Ben arzuları aracılığıyla nesneleri yok ettiği sürece deneyimini denetim altına alabileceğini hisseder. Ancak, kısa bir süre sonra, belli belirsiz de olsa bunun mutlak bağımsızlık için yeterli olmadığını fark ve kabul eder. Arzu iki rahatsız edici aşırı uç arasında kalır. Bir yandan, o hâlâ bağımsız bir nesneye bağlıdır; bir nesne ki kendine bütünüyle yabancıdır, çünkü arzu doğası gereği sahip olmadığı bir şeye karşı duyulan arzudur. Kuşkusuz, arzular bazen tatmin edilir; fakat bağımsız bir nesneye olan söz konusu bağımlılık kaçınılmazdır, çünkü arzu yenilenir ve daima tüketecek ve özümseyecek başka bir nesneye ihtiyaç duyar. Öyleyse, arzunun arzuyu, nesnenin nesneyi takip ettiği noktada sonsuz bir gerileme ortaya çıkar. Gerçi, öte yandan ben bir nesneye bağlı değildir, çünkü onu tüketmiştir; ancak o zaman sadece bir birey olarak boş kendi-özdeşliğine geri döner. Deneyimini denetim altına alabildiğini gösterememiştir, çünkü o yalnızca nesneyi tüketerek içselleştirmiştir. Ben tüm gerçeklik olduğunu tanıtlamamış-

tır, zira o sadece bir nesneyi kendi bireysel doğasına uydurmuştur. Böylece ben ya kendisine bütünüyle yabancı bir şeyle ya da sadece kendisiyle karşı karşıya kalır; kendisine yabancı bir şeyde nesne kendisinden bağımsızdır ve sadece olumsuzlanacak bir şeydir; ve sadece kendisinde, nesne yok edilir, tüketilir ve kendisiyle-özdeşliğine geri döner. Başka bir deyişle, ya özdeşlik ya da özdeş-olmayış vardır, fakat gerekli olan şey, özdeşliğin ve özdeş-olmayışın özdeşliği yoktur. Burada bilincin açmazı, *Wissenschaftslehre*'nin III. bölümündeki Fichte'nin ben'inin çıkmazıyla fazlasıyla ilişkilidir.

Filozof bu deneyimden sonra ben'in mutlak deneyiminin gerçekleştirilmesi için iki koşulun bulunduğu sonucuna varmakla haklı çıkmıştır. İlk koşul özdeş-olmayıştır: Bu, nesnenin bireyden bağımsız olmasıdır ve sadece onun tarafından olumsuzlanması ya da yok edilmesi değildir. Bu, bireysel ben-özdeşliğine, soyut ve deneyimin bütün belirlenimlerine karşı olan ben-özdeşliğine dönüşten kaçınmak için zorunludur. İkinci koşul özdeşliktir: Ben, özdeşliğini nesnesinde görür, böylece ona bütünüyle yabancı kalmaz. Bu koşul gereklidir, böylece ben mutlak bağımsızlığını yitirmez ve kendi dışındaki bir şeye bağlı kalmaz; aksi takdirde, bir özne-nesne dualizmi tekrar ortaya çıkar ve ben tüm gerçeklik olduğunu iddia edemez. Her iki koşul birleştirilmelidir, böylece bilinç özdeşliğin ve özdeş-olmayışın özdeşliğini bulmaya çalışır. Onun amacı bu nedenle paradoksaldır; bu, bir başkasındaki öz-bilinç ya da Hegel'in "başkalığında kendinin birliği" (*die Einheit seiner selbst in seinem Andersein*) olarak adlandırdığı şeydir (140/§177).

Şaşırtıcı bir şekilde, Hegel bu noktada diyalektikteki yeni bir unsuru ortaya koymaktadır: Başka ben, başka bir öz-bilinçli fail (139/§175). O bu sonuca başkalıkta kendiyle birliğin koşulu üzerinde düşünerek ulaşır. Özne nesnenin başkalığını olumsuzlayamadığından, *nesne* ancak öznenin başkalığını olumsuzlarsa, başkalıktaki birlik mevcut olabilir (139/§175). Nesnenin özneyle olan başkalığını olumsuzla-

yabilen şey, başka bir özne, başka öz-bilinçli varlık olmalıdır. Bu nedenle Hegel "Öz-bilincin, tatmine ancak başka bir öz-bilinçte ulaşabileceği"ni söyler (139/§175).

Dolayısıyla bu noktada Hegel –âdeta bir elçabukluğuyla– sanki istediği sonuca, öznenin bilinci dışındaki başka bir şeyin denk ve bağımsız gerçekliğine hâlihazırda ulaşmış gibidir. Fakat Hegel'in akıl yürütmesinin, bu noktada sadece geçici olduğunun ve filozofun bakış açısından üretildiğinin farkında olmak önemlidir. Bu sonraki bölümde, bilincin kendi deneyimi aracılığıyla kazanılabilecek bir hakikattir.

Hâlâ filozofun bakış açısından yazdığı için, Hegel şunu sorar: Mutlak bağımsızlığın koşullarını tam olarak karşılayan nedir? Hegel şöyle yanıtlar: Sadece denk ve bağımsız kişiler arasındaki karşılıklı tanınma (139-40/§175-7). Karşılıklı tanınma özdeş-olmayış koşulunu karşılar, zira her iki kişi de birbirine denk ve birbirinden bağımsızdır; doğası gereği, böyle bir tanınma ben'in ve ötekinin kendilerinin denk ve bağımsız statüsünü kabul etmesini gerektirir. Karşılıklı tanınma özdeşlik ilkesini de yerine getirir, çünkü ben sadece öteki aracılığıyla öz-bilinçli hâle gelir; tıpkı başkasının ben'de kendini gördüğü gibi, ben de kendini başkasında görür. Bu karşılıklı tanınma, tin olarak öz-bilinçten başka bir şey değildir, zira tin, denk ve bağımsız kişiler arasındaki karşılıklı tanınmadan ortaya çıkar. İşte bu, iki ben arasındaki öz-bilincin tek bir eylemidir ki bu eylemde her ben, tıpkı ötekinin kendini onda tanıdığı gibi, kendini ötekinde tanır: Bilindiği üzere Hegel şöyle der: "Ben Bizdir, Biz Ben'dir (**Ich**, das **Wir**, und **Wir**, das **Ich** ist) (140/§177). Bu nedenle Hegel, ben'in mutlak bağımsızlığını sadece tin olarak öz-bilinç aracılığıyla gerçekleştirdiği sonucunu çıkarabilir.

Tin olarak öz-bilinç metninde, örtük başka bir argüman daha mevcuttur. Sadece böyle bir öz-bilinç, Hegel'in ima ettiği gibi, bağımsızlık idealini devam ettirir ve bilincin deneyimine sadık kalır. Şayet mutlak bağımsızlık, ben'in kendi dışında hiçbir şeye bağlı olmadığı anlamına geliyorsa ve

eğer bir birey olarak deneyimi, kendi dışında bir şeye (arzu nesnesine) bağlı olması demekse, o zaman idealin deneyimiyle uyumlu olduğu tek bir yol vardır: [Bu yol] tin olarak öz-bilinçtir. Tin olarak öz-bilinç mutlak bağımsızlığını gerçekleştirir, çünkü o, zorunlulukla iki bireysel ben'i kendi içinde birleştirir; böylece bir bütün olarak, kendi dışında hiçbir şeyi içermez. Bu, mutlak bağımsızlık anlamına sadık kalır; bilincin deneyimine uyum sağlar, çünkü ben kendisi için denk ve bağımsız bir statüye sahip olan bir başkasına bağlı olduğunu kabul eder. Bu diyalektik aracılığıyla ben'in öğrendiği, bağımsızlık idealini soyutlanmış bir birey olarak değil, bütünün bir parçası olarak gerçekleştirebileceğidir.

EFENDİLİK VE BAĞIMLILIK

Hegel'in IV. bölümdeki argümanı çoğunlukla filozofun bakış açısından ortaya koyulur. Filozofun gözlemlediği ben, arzunun beyhudeliğini deneyimleyip nesnesinin bağımsızlığını keşfetse de, yine de mutlak bağımsızlığın zorunlu koşulunun karşılıklı tanınma ya da tin olarak öz-farkındalık olduğu sonucuna varmak filozofa düşmekteydi. Gerçi, bölüm IV'de sadece filozof için geçerli olan, şimdi bölüm IVA'da bilinç tarafından olumlanmış olmalıdır. Kendini-incelemekle ben, ortak tanınmanın zorunluluğunu ve tin olarak öz-farkındalığı keşfetmek zorundadır. Bu nedenle Hegel'in IVA bölümündeki amacı ben'in iç deneyiminden ortaya çıkan öz-bilincin bu aşamalarını anlatmaktır. Bu aşamalar nelerdir? Ve onların diyalektiği tindeki öz-farkındalığa nasıl varmaktadır?

IVA'daki diyalektik, [bölüm] IV'de bıraktığı yerden başlar. Özne mutlak bağımsızlığını, dünya üzerindeki gücünü kanıtlamayı amaçlar.[12] Ne var ki o, şimdi arzu aracılığıyla nesneleri bedensel ihtiyaçlarını karşılamaya zorlayarak böyle bir denetimin üstesinden gelemeyeceğini kabul eder.

---

[12] Bkz. PG 144/§187. Krş EPW §431E.

O şimdi kendi dışında bir şeyin, bilinçli bir denetimde çabalarına boyun eğmeyen bir şeyin mevcut olduğunu kabul etmeye zorlanır: Onun tüketemediği tüm bu nesneler irade ve hayalgücünden bağımsız olarak ortaya çıkar ve yitip gider. Bu nesneler ilkin öznenin karşısına canlı varlık formunda çıkmışlardı, çünkü onlar öznenin tüketebileceği türden şeylerdi. Yine de özne, kendisininkiyle aynı organik yapıya ve fiziksel görünüşe sahip olsa da, başka bir canlı varlığa [kendine] denk ve bağımsız bir statü vermeyi reddeder; o [özne], aralarında akıl sahibi bir varlık statüsüne sahip olan başkalarının mevcut olduğunu kabul etmeyi reddeder. Kendi bağımsızlığını tesis etmek için başkalarının üzerindeki denetimini ve iktidarını gösterme girişiminde bulunacak, onlara boyun eğdirmeye çalışacaktır.

Ben'in kendi bağımsızlığını kurma girişimi, yakında karşımıza çıkacak olan diyalektiğin çıkış noktasıdır. Ben gerçek bağımsızlığının neye dayandığını keşfetmeden önce çeşitli deneyim aşamalarından –tanınma ihtiyacı, yaşam/ölüm mücadelesi, efendi/köle çatışması– geçmek zorundadır. Bu diyalektik aracılığıyla ben er ya da geç solipsist kabuğunu kıracaktır. Sonunda ben, bağımsızlığının başkasına denk ve bağımsız bir statü vermesi gerektirdiğinin ve kendi bağımsızlığının bir başkası aracılığıyla [elde edilen] denk ve bağımsız varlıkların öz-farkındalığına dayandığının farkına varacaktır.

Öyleyse şimdi önümüzdeki görev her bir aşamanın mutlak bağımsızlığın elde edilebilmesi için nasıl zorunlu olduğunu kavrayarak ve nasıl bu aşamaların ben'in solipsist kabuğunu kırdığını fark ederek ben'in deneyiminin aşamalarını yeniden inşa etmektir. Şimdi her aşamayı sırasıyla ele alalım.

İlk Aşama: Tanınma İhtiyacı

Eğer ben bağımsızlığını kanıtlamak istiyorsa, yalnızca canlı varlık olarak kabul ettiği başkaları tarafından tanınmalıdır.

Bağımsızlığını, ancak dünya üzerinde denetim kurarsa elde edebilir ve bu varlıkları kendi buyruklarına tabi kılarsa böyle bir denetimi kurar. Aksi takdirde, şayet bu varlıklar [onu] reddederlerse, bu, iktidarı olmadığı anlamına gelecektir.

Bu tanınma ihtiyacı hâlihazırda başka akıl sahibi varlıkların mevcudiyetini varsayıyor görünmektedir. Bununla birlikte, argümanın bu aşamasında, ben'in, hâlâ ötekine denk ve bağımsız bir varoluş yüklemediğinin farkında olmak önemlidir. O kendisiyle aynı hak ve koşullara sahip olduğuna inandığı başka bir akıl sahibi failden tanınma talep etmez. Tanınma talebinde aradığı şey başkasının nasıl olursa olsun, kendi buyruklarına itaat etmesi ya da en azından onun etkinliğine karışmamasıdır; zira ben'in bu aşamada tüm bildiği, ötekinin hâlâ bir robot ya da bir hayvan olabileceğidir.[13]

Kuşkusuz ki Hegel IV. bölümde argümanına başka akıl sahibi kişileri zaten dahil etmiştir (139-40/§175). Fakat bu yine sadece filozofun bakış açısındandı; ben şimdi bölüm IVA'da kendi deneyiminden, IV. Bölüm'de zaten bildiği şeyi keşfetmek zorundadır (139-40/§175). IV. Bölüm'de Hegel'in argümanının tam olarak ne anlama geldiğini kavramaktan yoksun oluşları, bazılarının IVA bölümündeki solipsizm karşıtı argümanı görmelerini engellemiştir, zira Hegel başka zihinlerin varoluşunu önceden-varsayıyor gibidir.[14]

İkinci Aşama: Yaşam/Ölüm Mücadelesi

Eğer ben başkalarının tanımasını elde etmek istiyorsa, onlarla yaşam/ölüm mücadelesine girmelidir. Onlara karşı mücadele etmelidir, çünkü onlar da mutlak bağımsızlıklarını

---

13 PG 143-4/§186. Cf. EPW §§430-1.

14 Örneğin Soll (1969), s. 15-16, Hegel'in IVA'daki kişiler-arası eylemin farklı yönlerini tartışmak için IV. bölümde öteki zihinlere kabaca dogmatik bir giriş yaptığını varsayar. Findlay (1958), s. 96-7, solipsizm karşıtı argümanın IV. bölümde hâlihazırda ortaya koyulduğunu da düşünür.

gerçekleştirmeye çabalar. Şayet ben başkalarının [ona] itaat etmesini talep ediyorsa, ötekiler de ben'den itaat talep edeceklerdir. Öyleyse, ben başkasına karşı kendini savunmaz ve başkasını kendine hükmetmekten alıkoyarsa bağımsızlığını kuramaz. Bu mücadele, ben'in kendi yaşamını tehlikeye attığı yaşam ve ölüm meselesi olmalıdır, zira sadece yaşamını tehlikeye atmakla akli statüye sahip olduğunu kanıtlayabilir, salt biyolojik yaşam alanı ve hayvani arzularının âlemi üzerinde iktidarını kurar.[15]

Bu mücadele herkesin birbirine karşı olduğu Hobbes'un savaşı değildir. Ben tanınma için akıl sahibi bir varlık olarak savaşır; ve Hobbes'un doğa durumundan farklı olarak, kendi arzularını tatmin etmek ya da arzularını tatmin edecek gücü elde etmek amacıyla başkalarıyla aşık atmaz. Hegel'e göre hak kişinin akli statüsünün tanınmasından ortaya çıkar; bu sadece arzularıma göre eylemde bulunma izni değildir. Ben'in bağımsızlığını kazanabilmesi amacıyla yaşamını tehlikeye atmaya hazır hâle getirmekle Hegel, Hobbes'un insan doğasına ilişkin çözümlemesine karşı çıkar, [ki] bu çözümlemeye göre insanlardaki hâkim itki kendini-korumadır. Hobbes'a karşı Hegel özgürlüğün kendini korumadan çok daha hayati bir erek olduğunu söyler, kendini koruma buna ulaşmak amacıyla yalnızca kişinin yaşamını tehlikeye atmaya istekli olduğu gerçeğiyle kanıtlanır.

Üçüncü Aşama: Düşmana Merhamet [Göstermek]

Eğer ben yaşam/ölüm mücadelesi aracılığıyla tanınmayı elde etmek istiyorsa, o zaman karşıtını öldüremez; zira karşıtını öldürmek tanınacak kimse bırakmamak anlamına gelecektir. Bir ceset saygı gösteremez. Bu nedenle en azından düşmanının yaşamını bağışlamalıdır.[16]

---

[15] PG 144/§187. Krş. EPW §431.

[16] PG 145/§188-9. Krş. EPW §432.

Dördüncü Aşama: Köle Efendiye Karşı

Eğer tanınmayı elde edebilmek için galip, mağlup olan düşmanını öldüremez ve kendini müteakip bir saldırıdan koruyabilmek için düşmanına özgürlüğünü bağışlayamazsa, o zaman galibin başka seçeneği yoktur: Kendi arzularına boyun eğdirerek düşmanını köleleştirmelidir. Galip ve mağlup şimdi birbirleri için köle ve efendidir. Efendi köleye yaşamını bağışlasa bile, hâlâ köleyi kendi dengi veya akıl sahibi bir varlık olarak kabul etmez. Efendi canlı bir varlık olarak köleye saygı duysa da –örneğin onun yemek yemesine izin vererek arzularını kabul eder– başka eşit ve akıl sahibi [bir] varlık olarak köleyi yine de tanıyamaz, çünkü onu kendi amaçlarının bir aracı olarak kullanır. Köle sadece bir hayvandır, onun arzularını tatmin etmenin bir aracıdır. Efendinin köleye bir hayvan olarak muamele etmesi için nedeni vardır. Sonuç olarak köle tanınma mücadelesinde ölüm yerine yaşamı seçer. Bu nedenle o kendini efendiyle aynı saygıyı hak eden akıl sahibi bir varlık olarak kanıtlamayı başaramaz.[17]

Efendi/köle ilişkisi ortak tanınmaya giden yolda önemli bir aşamadır. Efendi köleye kendine denk akli bir statü –canlı bir varlık olarak statüsünü– vermese de, kölenin bağımsız yaşamını tanımak zorundadır. Bu, arzu aşamasındaki bağımsız bir gerçeklik deneyiminden daha büyük bir deneyimdir. Arzu, nesnesinin bağımsızlığını deneyimlemesine rağmen, bu deneyimleyişin tek nedeni sonsuz bir gerilemeye yakalanmış olmasıdır; bir nesne daima bir başka nesneyi izlese de, yine de onun tüketemeyeceği belli bir nesne yoktur. Şimdi, gerçi ben arzularını sınırlamak –böyle [bir] kısıtlama akıl sahibi bir varlık olarak onun eğitiminde daha ileri bir aşamadır– ve onun tüketemeyeceği belli bir nesnenin var olduğunu, mağlup olan düşmanı, [yani] köleyi kabul etmek zorundadır:

---

[17] PG 145-6/§189. Krş. EPW §§433-5.

Efendinin köleyi tanıması, bu nedenle, bilincin döngüsü dışında kalan belirleyici bir aşamadır. Bu aşama içinde var olan şey yalnızca ben'in bilinçli denetimi içinde mevcuttur. Ben, bununla birlikte, şimdi bilinçli denetimi dışında kalan canlı bir varlığın mevcut olduğunu keşfeder. Bu böyledir, çünkü o kendini öldüremez ya da bu mahlûku arzularına uydurmak suretiyle tüketemez; bunun yerine, canlı bir varlık olarak onun arzularına saygı göstermelidir. Onu öldürmek ya da sadece bir arzu nesnesi olarak görmek ihtiyaç duyduğu tanınmayı ortadan kaldırır.

Beşinci Aşama: Efendi/Köle İlişkisinin Çöküşü

Eğer ben ve başkası birbirleri için efendi ve köleyseler, o zaman efendi hâlâ otonom ve bağımsız bir varlık olarak ihtiyaç duyduğu tanınmayı elde etmemiştir. Efendi köleyi bir hayvan mertebesine indirir ve onu kendi ereklerinin bir aracına indirger. Bu nedenle kölenin tanınması onun için değersiz olmasa da, pek önemli değildir. Bu başka bir akıl sahibi varlığın özgürce tanınışı değil, daha çok bir hayvanın aşağılanmış boyun eğişidir. Tanınma, eğer hükmediş ya da zordan geliyorsa bütün değerini yitirir; ancak başkasının özgür seçiminden ve yargısından kaynaklanıyorsa değerlidir. Efendi köleyi küçümsediği için peşinde olduğu güvenceyi elde edemez.[18]

Efendi/köle ilişkisi talep ettiği tanınmayı efendiye vermediği gibi aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak statüsünü de alçaltır. Efendi hayvani arzularının aşamasına geriler. Bu iki nedenden ötürüdür: (1) O, köleyi sadece kendi ereklerinin bir vasıtası ve arzularını tatmin edecek bir araç olarak görür; (2) sadece köle emeğinin ürünlerini tüketir; efendi, onun için çalışan köle gibi, emek aracılığıyla nesnesi üzerinde bağımsızlık elde etmez, fakat başıboş zevkleri için köle emeğine bağlıdır. Böylece eğer köle tanınmaya layık değilse, efendi de onu tanımaya değer değildir.

---

[18] PG 147/§191. Krş. EPW §§435-6.

Altıncı Aşama: Kölenin Özgürlüğü

Eğer köle özgür bir varlık olarak tanınma elde edecekse, o zaman efendi köleyi özgür bir varlık olarak tanımalıdır; zira efendi aşağı derecedeki birinin itaatkâr bir kabulünden değil, denk birinin tanımasından tatmini elde eder. Eğer efendi köleyi özgür bir varlık olarak tanıyorsa, o zaman kendini de hayvani arzular düzeyine düşürmekten kurtaracaktır. Akıl sahibi olduğunu kanıtlar, çünkü başka birini kendinde bir erek olarak tanır.[19]

Diyalektiğin bu aşamasının ardında kendini hissettiren üstü kapalı Kantçı ya da Rousseaucu bir tema söz konusudur: Ben'in kendi-koyduğu, onu diğerlerine mecbur etmeyen tümel yasalara göre eylediğinde akli olmasıdır. Eğer ben, böyle yasalara göre hareket ediyorsa, onun neden akli olması gerektiğinin iki nedeni vardır: Birincisi sadece akıl sahibi bir varlık yasa fikrine (eş deyişle evrenselleştirilebilirliğe) göre eyler; ve ikincisi sadece akıl sahibi bir varlık arzularını yasa uğruna eylemek için sınırlandırır. Efendi/köle diyalektiği bağlamında bu mesele, efendi nihayetinde kölenin denk ve bağımsız gerçekliğini tanıdığında, efendinin akliliğini kanıtlaması anlamına gelmektedir. Eğer bunu yaparsa, bu kendisinin sahip olduğu hakları başka birine de tanıyan evrensel yasalara göre eylediğini gösterecektir. Efendi özgürlüğünü söz konusu köleye hükmederek değil, onu kendi dengi olarak kabul etmekle kanıtlar.[20] Bu nedenle Hegel, Rousseau'nun ünlü cümlelerinin ardında yatan bilgeliği ortaya çıkarır: "Kendini başkalarının efendisi olduğuna inandıran onlardan daha çok köledir."[21] IV ve IVA bölümlerinin tüm diyalektiği gerçekte sadece Rousseau'nun vecizesinin ayrıntılı bir savunmasıdır.

---

[19] PG 146-50/§190-6. Krş. EPW §435-6.

[20] Bu tema efendi/köle diyalektiğinin *Ansiklopedi* versiyonunda gün yüzüne çıkar, orada Hegel eski Yunanların hakiki özgürlüğü gerçekleştirme konusundaki başarısızlıklarını yorumlar. Bkz. §433A.

[21] *Toplum Sözleşmesi*, I. Kitap, 1. Bölüm.

Bu deneyim, diyalektiği bir sonuca ulaştırır. Ben akli olduğunu bilir, çünkü başka bir akıl sahibi varlık onun otonomisini tanır. Fakat o akli olduğunu da bilir, çünkü akıl sahibi başka bir varlığın otonomisini tanır. Başka bir deyişle, ben sadece karşılıklı tanınma aracılığıyla akli olduğunu bilir. Tin özgür akıl sahibi varlıklar arasındaki karşılıklı tanınmadan doğan öz-farkındalığın birleştirici eylemi olduğundan, bu, tin olarak kendi-farkındalığından başka bir şey değildir. Ben şimdi filozofun IV. bölümün sonunda ulaştığı sonuca ulaşmıştır.

Şimdi nihilist [onu] bilincin döngüsünün karanlığından gerçekliğin engin aydınlığına çıkaracak son adımı atar. Şayet arzu aşamasında dışsal bir nesnenin gerçekliğini tanır ve yaşam/ölüm mücadelesinde başka canlı varlığın mevcut olduğunu kabul ederse, o zaman efendi/köle diyalektiğinden sonra başka akıl sahibi varlığın denk ve bağımsız gerçekliğini kabul edecektir. Sonunda öz-bilinçli tek varlık olmadığını, böyle başka bir varlığın daha mevcut olduğunu teslim eder. Ben ötekinin sadece kendi tasarımları olmadığını kabul eder, çünkü ötekinin onun bilinçli denetimi dışında kaldığını anlar. O ötekini, tıpkı cansız bir nesneymiş gibi tüketemez; ve tıpkı bir köleymiş gibi kendi arzularını tatmin edecek bir araç olarak göremez. Bunun yerine, ötekinin onun bilinçli denetimi dışında olduğunu kabul eder, çünkü o kendinde bir erektir, öyle bir varlıktır ki kendi-ortaya-koyduğu erekler ben'in kendi erekleriyle uyuşmasa da, belirlediği ereklere göre yaşama hakkına sahiptir. Böylece Hegel için, kendinde bir erek olarak başka bir varlığı tanımak nihilizmin çürütülüşüdür. Böyle bir tanınma aracılığıyla solipsist bütün gerçekliğin bilinçli deneyim içinde olmadığı ve onunla denk statüde başka bir akıl sahibi varlığın mevcut olduğu sonucuna varır.

Hegel'in argümanının sınırları ve kesin durumu hakkında net olmak önemlidir. Onun kurduğu her şey, akıl sahibi bir varlığın başkalarının denk ve bağımsız gerçekliğini ta-

nıması ya da ben'in diğerlerine de kendine tanıdığı statüyü vermesi *gerekliliğidir*. Sonuç olarak bu, nihilizmin *metafizik*ten ziyade, *ahlaki* olarak çürütülmesidir. Radikal nihilist, öteki için bir otomat olmanın hâlâ olanaklı olduğunu [belirterek] karşı çıkabilir. Ötekinin benimle denk olan statüsünü tanımak zorunda olduğum halde –onun bana davrandığı gibi ona muamele etsem de–, onun gerçekte denk olmaması yine de ihtimal dahilindedir. Hegel bu noktayı kabul etmek zorundaydı. Fakat onun bu noktaya yönelik itirazı, böyle bir nihilizme göre yaşamanın olanaksız olduğuydu. Başkasının gerçekliğinden daima şüphe duysak da, bu kuşkulara göre eylemde bulunamayız. Biz ona kendimize [tanıdığımız] denk ve bağımsız gerçekliği tanımalıyız; zira ancak o zaman kendi statümüzü bağımsız ve akıl sahibi varlıklar olarak olumlarız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

DOKUZ

ÖZGÜRLÜK VE HUKUKUN TEMELİ

METAFİZİK VE SİYASET

Pek çok çağdaş araştırmacı Hegel metafiziğinin miâdının dolduğunu bildirmiş olsa da, onun toplum ve siyaset felsefesinin canlı ve iyi durumda olduğunu vurgular. Adilce değerlendirirsek, onlar Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni siyasal düşüncede bir klasik, Platon'un *Devlet*'i Hobbes'un *Leviathan*'ı ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'yle eşdeğer olarak kabul ederler.[1] Fakat Hegel'in metafiziği konusunda biraz da mahcubiyetle temkinli davranırlar. Hegel'in toplum ve siyaset felsefesinin metafiziğiyle ilişkisi onu miâdı dolmuş olarak gösterse de, pek çok araştırmacı metafizik-olmayan bir yaklaşımı benimsemiştir.[2]

---

1 Şöyle ki Houlgate (1991), s. 77 ve Franco (1999), s. 1-2.

2 Hegel'in toplumsal ve siyasal felsefesine metafizik-olmayan yaklaşım için bkz. Plamenatz (1963), II, s. 129-32; Pelczynski (1971), s. 1-2; Smith (1989), s. xi; Wood (1990), s. 4-6; Tunick (1992), s. 14, 17, 86, 99; Hardimon (1994), s. 8; Patten (1999), s. 16-27; Franco (1999), s. 83-4, 126, 135-6, 140, 143, 151-2, 360-1 n. 4; ve Rawls (2000), s. 330. Bu yaklaşıma karşı son zamanlarda yapılan karşı çıkışlar için bkz. Yovel (1996), s. 26-41 ve Peperzak (2001), s. 5-19.

Ne kadar baştan çıkarsa da, böyle bir yaklaşım Hegel'in tasarısına açıkça karşıdır; zira en başından beri, toplum ve siyaset felsefesi için metafizik bir zemin tesis etme amacındaydı. [Bu] konudaki ilk yayını, 1802-1803 tarihli *Doğal Hukuku İncelemenin Bilimsel Yolları Üzerine*'de Hegel'e göre daha önceki doğal hukuk sistemlerinin ana kusuru doğal hukuku metafizikten ayırmış olmalarıdır. Onlar metafiziğin diğer bilimlerin zemini olduğunu ve bir disiplinin sadece böyle bir temel üzerine dayandığı ölçüde bilimsel bir bileşeni olduğunu kabul etmekten kaçınmışlardı. Burada Hegel özgür yasayı metafizikten ayırmaya çalışan modern hukuk biliminin pozitivist tini karşısında kendini öz-bilinçli olarak konumlandırır. Hegel'e göre, pozitivizmle ilgili sorun metafiziğin kaçınılmaz olması ve ondan kaçınır gibi yapmakla ona karşı [yöneltilmiş] en temel soruları cevapsız bırakmamızdır.

Yine de metafizik-olmayan yaklaşım için söylenecek bir şeyler vardır. Sadece üstünkörü olsa da, Hegel'in toplum ve siyaset felsefesini metafiziği olmaksızın düşünmek çok daha olanaklıdır. Hegel'in teorisindeki pek çok şey, tıpkı spekülatif mantık olarak gözlemin ve ihtiyatlılığın sonucu gibi doğrudan anlaşılabilir. *Hukuk Felsefesi*'nin mimari yapısı –tümellik, tikellik ve tekilliğin diyalektik momentleri hâlindeki alışılagelen bölümlenmesi– Hegel'in spekülatif mantığını yansıtır, bu yapı belli ölçüde yapay ve keyfidir, ana konusundan türetilmek yerine bu konu üzerine dayatılmıştır.

Hegel, metafiziğini bir kenara bırakıp ve yalnızca ana konusunu incelediğinde, aslında çoğu zaman elinden gelenin en iyisini yapar. Hegel'in payına, toplum ve siyaset felsefesinin temeli söz konusu olduğunda, içe işleyen çifte değerliliğe dikkat çekmek de elzemdir. Bazen onun temelinin spekülatif mantıkta yattığını vurgularken, onun belli öğretilerinin ana konusuna ilişkin içkin mantığından bütünüyle çıkarsanabileceğini de vurgular. Eğer Hegel'in yöntemi metafizikse, her nesneyi, önceleyen bütün ilkelerden ve önce-

den kavranmış idelerden bağımsız olarak kendi başına incelememizi talep ettiğinden aynı zamanda fenomenolojiktir de (s. 210-4). Her spesifik bilim kendi temelini bir bütün olarak sistemden türetse de, aynı zamanda kendine-yeter, kendi çapında organik bir bütün olmalıdır. Bu nedenle, Hegel'in metodolojisinin bu fenomenolojik yönünü vurgularsak, toplum ve siyaset felsefesinde kendi koşulları içinde çok daha anlaşılır olduğu görülecektir.

Fakat geriye şöyle bir soru kalır: *Peki nasıl anlaşılacaktır?* Ve burada cevap kısa olmalıdır: Bu da yeteri kadar anlaşılmayacaktır. Fenomenolojik yöntemin tini ne olursa olsun, Hegel'in politik felsefesinin bazı temel kavramlarının metafiziği önceden varsaydığı ve ancak metafiziği bağlamında tamamen anlaşılabilir olduğu gerçeğidir. İleride Hegel'in hak kavramının Aristotelesçi metafiziğe dayandığını (s. 269-74), özgürlük kavramının tin mefhumuna dayalı olduğunu (s. 258) ve tarihte akıl kavramına ilişkin teorisinin mutlak idealizme dayandığını (s. 232-3) göreceğiz.

ÖZGÜRLÜK KAVRAMI

Bütün araştırmacılar Hegel'in siyaset teorisinde özgürlükten daha önemli bir kavramın olmadığı konusunda hemfikirdir. Böyle nadir bir mutabakatın makul nedenleri vardır: Hegel özgürlüğü hukukun temeli, tinin özü ve tarihin sonu olarak görür. Oysa ne yazık ki Hegel'in siyaset teorisi konusunda anlaşılması daha zor ve daha tartışmalı bir kavram yoktur. Söz konusu kavram oldukça merkezi, müphem ve tartışmalı olduğundan, biraz detaylı olarak incelemeyi hak etmektedir.

Hegel'in belirgin fakat [birbiriyle] ilişkili çeşitli özgürlük kavramları vardır, bu kavramlar yazılarında dağınık olarak bulunurlar. Her şeyden önce, Hegel özgürlüğü *otonomi*, yani eş deyişle kendini-yönetme kudreti, kendi yasalarını yapma ve [bu yasalara] uyma yetisi [kapasitesi] olarak anlar. Bun-

dan ötürü *Dünya Tarihi Felsefesi*'nde şöyle yazar: "... Sadece yasaya uyan özgürdür, zira o kendine itaat eder ve kendine-yeter [*bei sich selbst*], bu nedenle özgürdür" (VG 115/97). Hegel'in otonomi fikri iradenin kendi-koyduğu yasanın akla uygun olduğunu önceden varsayar; ben basitçe *herhangi bir* yasayı meydana getirerek ve ona uyarak özgür olmam, bunun yerine yasa, her düşünen varlığın rızasına değer olmalıdır. Dolayısıyla özgürlük, aklın yasalarına göre eylemde bulunmaya dayalıdır.

Hegel özgürlüğü *bağımsızlık* ya da *kendine-yeter olma*, eş deyişle kendinden başka kimseye bağlı olmama olarak da kavrar. *Dünya Tarihi Felsefesi*'nde şöyle yazdığında özgürlüğü bu anlamda kavrar: "... Tin kendine-yeten bir varlık [*Beisichselbstsein*] ve sadece bu özgürlüktür; zira eğer bağlıysam, ben olmayan bir şeyle ilişkiliyimdir ve bu dışsal şey olmaksızın ben olamam" (VG 55/48). Özgürlüğe ilişkin benzer bir açıklama, Hegel iradenin sadece kendiyle ilişkili olduğunda özgür olduğunu, böylece kendinden *başka* bir şeyle olan her çeşit bağımlılık ilişkisinin yitip gittiğini açıkladığında *Hukuk Felsefesi*'nde görünür hâle gelir (§23). Bu özgürlük anlayışı otonomiyle yakından ilişkilidir, zira otonom bir varlık kendini yönetmek için başka birine bağımlı olmamak bakımından bağımsızdır.

Nihayetinde, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel bazen *öz-belirlenim* açısından pozitif özgürlüğü formüle eder (§§7, 12A, 21). Öz-belirlenim özünde iki anlama gelmektedir: (1) Ben eylemlerini, onun dışındaki güçler değil, kendisi belirler; ve (2) kendini belirlerken salt potansiyel, amaçlanmış ve nüve hâlinde olanı; gerçekleşmiş, düzenlenmiş [organize] ve edimsel bir şeye dönüştürmek suretiyle kendini belirli hâle getirir. Hegel özgürlüğü öz-belirlenim olarak düşündüğünde (1) akliliğime dayanan belli bir özü veya doğayı taşıdığımı ima eder ve (2) kendini-gerçekleştirme, bu öz ya da doğayı geliştirme süreci doğal ve zorunludur (s. 107-8). Açıkçası, öz-belirlenim otonomiyle yakından ilişkilidir: Öz-belirlenim

ben'in otonom olduğunu, çünkü kendini kendi koyduğu ilkelere dayanan eylemi temelinde belirlediği anlamına gelir. Benzer nedenlerden ötürü, öz-belirlenim ayrıca bağımsızlıkla da yakından ilişkilidir: Eğer ben kendini eylemine göre belirliyorsa, kendi dışındaki nedenlerden bağımsızdır.

Hegel'in özgürlük için kullandığı teknik formülasyonu, kendini isteyen iradedir, eş deyişle kendi nesnesi ve ereği için kendine sahip olan irade. (PR §§22,27). Böyle bir dil paradoksal görünmektedir, fakat ana nokta basittir, iki anlaşılır öncüle dayanmaktadır. İlki, Hegel'in ben'in asıl özünün özgürlüğe dayandığını düşünmesidir. Rousseau ve Kant gibi, akıl sahibi bir varlığın kendine has özelliğinin onun özgürlüğü, daha açık ifade etmek gerekirse, otonomisi, yani evrenselleştirilebilir ilkelere göre eylemde bulunma kudreti olduğunu iddia eder. İkincisi Hegel eğer sadece özgür olduğumuzun ve özgürlüğümüzü eylemlerimizin hedefi hâline getirme kudretine sahip olduğumuzun *öz-bilinci*nde olursak, özgür olacağımız düşüncesindedir; özgür olduğunu bilmeyen bir köle özgürlüğünü hiçbir zaman elde edemeyecektir. Her iki nokta, ben'in yalnızca özgürlüğü etkinliğinin nesnesi ve hedefi hâline getirirse özgür olacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, irade kendini istemelidir. Hegel böyle kendi-üzerine-düşünen [self-reflexive] iradede gerçek özgürlüğün ve öz-belirlenimin bulunduğunu iddia eder. İrade kendini istediğinden, sadece kendiyle ilişki içindedir ve bu nedenle kendi dışında hiçbir şeye bağımlı değildir.

Hukuk Felsefesi'nin §§5-7 bölümünde Hegel, özgürlük için üç temel momentin zorunlu olduğunu belirterek özgürlüğe ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama sunar. Bu üç moment –tümellik, tikellik ve tekillik– *Mantık*'ındaki kavramın yapısına karşılık gelir. Bu bağlamda, kişinin dünyada bütünüyle özgür olabileceği üç koşulu açıklar. Tümellik momentine göre, özgür bir kişi öz-farkındalığının gücüne, bütün belli durumlardan soyutlanma ve onlardan farklı olarak kendinin farkında olma kudretine sahip olmalıdır; farklı seçenekler ve onların

sonuçları üzerinde düşünme [reflect], tüm eylem biçimlerinden kendini geri çekme kudretine sahip olmalıdır. Eğer kişi böyle bir kudreti elinde bulundurmasaydı özgür olamazdı, çünkü kendi eylemde bulunma hissiyatına ve yapması gerektiği şeyi akıllıca değerlendirme gücüne sahip olamazdı. Tikellik momentine göre, özgür olabilmek için, kişi tikel bir seçeneği seçmeli ve tikel bir durumda eylemelidir. Kişi seçmeden ve eylemde bulunmadan özgür olamaz; ve seçimde bulunmak ve eylemek için tikel bir şeyi seçmeli ve yapmalıdır. Diğer iki momentin sentezi olan, tekillik momentine göre kişi bütün seçeneklerden kendini soyutladıktan ve onlar üzerine düşündükten sonra, sonunda kendini, nihai olarak özdeşleştirdiği bir seçeneğe hasreder; başka bir deyişle, kendi çabasına ve hasredilmişliğine değecek bir durumu kabul etmelidir. Hegel tekilliğin bu momentini *kendini-sınırlama* olarak tanımlar; kişi kendini *sınırlar*, çünkü bütün yükümlülüklerden kaçmak yerine, yaşamda söz konusu olan bir durumu kabul eder; ne var ki kişi *kendini*-sınırlar çünkü refleksiyonun ve teemmülün bir sonucu olarak bu durumu seçer.

Onun mantığı neye dayanıyorsa dayansın, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in özgürlük çözümlemesi, özgürlüğün dünyada gerçekleştirilebileceğine ve ondan kaçmakla ulaşılamayacağı yönündeki temel ahlaki öğretisini yansıtır. Bu Hegel'in ilkin İsa'nın dünyadan kaçarak ve yalnızca göklerde kefaretini arayarak kendini mahkûm ettiğini ileri sürdüğü *Hıristiyanlık ve Onun Yazgısı* eserinde geliştirdiği bir temadır. *Fenomenoloji*'de Hegel, daha sonra aynı sorunları talihin cilvesinden içe-dönük bir inzivaya çekilmeyi vaaz eden Stoacılıkta ve belli bir yapıyı kabul edemediği için yıkıcı olan Fransız Radikalizminde görür.

Hegel'e göre Hıristiyanlık, Stoacılık ve Fransız Radikalizmi özgürlüğü elde etmede başarısızlığa uğramış stratejilerdi. Dünyadan kaçmaya çalıştıklarından, ona karşı mücadele etmemiş ve böylece eninde sonunda ona teslim olmuşlardır. Hegel'in teması trajik bir notu içerir: Dünyayla uzlaşma,

kendimizi sınırlama ve yaşamdaki belli bir duruma kendimize hasretme ihtiyacı. Bununla birlikte bu trajik öğreti daima dünyaya karşı mücadele etme ihtiyacına yönelik bir ahlakla bir arada bulunmuştur. Hegel, dünyada kişinin özgürlüğünü gerçekleştirilmesine yönelik temel sorunu, hem mücadele etmesi ve boyun eğmesi, hem kendini sınırlaması ve kendini bu sınırlamalardan kurtarması, hem de kendini adaması fakat eleştirelliğini sürdürmek zorunda olması şeklinde görmüştür; hakiki özgürlük bu aşırı uçlar arasındaki hassas dengeyi bulmakta yatar.

Hegel'in özgürlük kavramının gelişimindeki belirleyici etki Kant'tı. Hegel'in her bir formülasyonunun izini –otonomi, bağımsızlık ve öz-belirlenim açısından özgürlüğük konusunda daha önce yazmış olan– Kant'a kadar götürebiliriz.[3] *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde Kant, özgürlük idesine göre eylemesi gerektiği için özgür iradenin kendini istediğini ortaya koyan ilk kişiydi (GMS IV, 448). Kant'ın özgürlük kavramının Hegel üzerindeki etkisi bir konjönktür meselesi olmamakla birlikte kolayca belirlenebilir. Erken dönem Bern yazılarında Hegel, Kant'ın otonomi ilkesini, Hıristiyanlığın pozitivitesine karşı savaşındaki ana silahı, temel ahlaki ideali hâline getirmiştir. *Hukuk Felsefesi*'nde ahlaki ödeve göre eyleme olarak Kant'ın özgürlük kavramını açıkça desteklemiştir: "Ödevimi yerine getirdiğimde, kendimleyim [*bei mir selbst*] ve özgürüm. Bu, pratik alanda ödevin önemini vurgulayan Kant'ın felsefesinin değerli ve yüceltilmiş bakış açısıdır" (PR §133A).

Yine de bu olgulara karşın, Kant ve Hegel'in özgürlük kavramlarının özünde aynı olduğu sonucuna varmak cid-

---

[3] Wood (1990), s. 39, otonomi kavramıyla ilgili olarak Kant ve Hegel arasında önemli bir farkın olduğunu iddia eder, çünkü Kant özgürlüğü, işletebileceği ya da işletmeyebileceği otonomi yetisiyle özdeşleştirir, buna karşın Hegel onu ahlaki eylemin kendisiyle denk tutar. Fakat Kant'ın metinleri Wood'un iddiasını teyit etmez. Bkz. GMS IV, 412, 413, 447; KpV V, 29.

di bir hata olacaktır.[4] Genel yönler açısından bakıldığında birbirine benzeseler de, Kant ve Hegel oldukça farklı, hatta birbiriyle zıtlaşan yorumlar ortaya koyarlar. Onlar arasında en önemli dört farklılık bulunmaktadır:

§ Kant ve Hegel özgürlüğü ahlaki eylem açısından anlayıp ahlakın akıl üzerine kurulması gerektiğini düşünse de, akla ilişkin farklı kavramlara sahiptir. Kant'ın akıl kavrayışı *biçimsel* ya da *soyut*tur: Yani evrenselleştirilebilir ilkelere göre eylemde bulunma ve bu ilkeleri belirleme kudreti; Hegel'in akıl kavrayışı *maddi ya da somut*tur: Yani belli bir topluluğun yaşam biçimi ve ethosu.

§ Her ikisi de özgürlüğü öz-belirlenim olarak kavrasalar da ben'e ilişkin farklı kavrayışlara sahiptirler. Kant'ın akli beni toplum ve tarih alanlarının üzerinde olduğundan, onun özdeşliği kendi gibi akıl sahibi benler'*den farklı*dır; böyle başka benler'e karşıt olarak o, öz-bilinçlidir. Ne var ki Hegel, ben'i ötekinde ve öteki aracılığıyla anlar; onun ben'i kendini sadece başkasını içselleştirmek ve onu kendiyle-özdeşliğinin parçası yapmak suretiyle gerçekleştirir. Bu nedenle, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, öz-belirlenimi ben'in kendini ötekilerde gerçekleştirdiği ve kendinin daha geniş bir kavramında onları içselleştirdiği sürecin bütünü olarak tanımlar (§7). Bu nedenle özgürlük kavramı *tin*, öznelerarası ben, Biz olan ben ve ben olan Bizdir.

§ Kant öz-belirlenimi aklın hissetme üzerindeki gücü olarak kavrar; Hegel, buna karşın, öz-belirlenimi akıl ile hissetme arasında hiçbir çatışmanın olmadığı, doğamın bütününe göre eylemde bulunma olarak anlar. Schiller'in ardından takip eden Hegel,[5] arzularımın ve duygularımın akli öz-be-

---

[4] Patten'ın *izniyle* (1999), s. 47-63.

[5] Schiller'in Hegel için önemi *Hıristiyanlığın Tini*'nde ve Hegel'in 16 Nisan 1795 tarihli Schelling'e olan mektubunda açıktır. Schiller'in Hegel'in özgürlük kavramı üzerindeki etkisi belirleyicidir fakat *Estetik [Üzerine] Mektuplar*'ın konuyla ilişkisini teslim eden, ancak bir tek, eşit ölçüde önemli *Onur ve Zerafet* ve *Felsefi Mektuplar* göz

lirlenimin kudretinde bütünleştirilmesi gerektiğini, böylece ben'in ödevini, [doğal] eğilimine karşıt olmak şöyle dursun, onu dışarıda bırakmadan, on*dan* [hareketle] gerçekleştireceğini vurgular. Hegel, Kant'ın daha akılcı ve dualist olan öz-belirlenim açıklamasını reddetmiştir, çünkü eğer özgürlük sadece benim akıllılığıme göre eylemde bulunuyor olsaydı, o zaman yine de bir kısıtlama biçimiyle, yani arzularımın ve duygularımın baskılanmasıyla uyumlu olurdu. Kant'ın akla verdiği egemenlik, sadece ben'in içindeki hükmetme kaynaklarını harekete geçirmiştir.

§ Kant, özgürlüğü doğanın nedenselliğinden bağımsızlık olarak kavrar, böylece ben kendi eylemlerinin tek nedenidir ve başka türlü eyleme kudretine sahiptir. Hegel, böyle bir bağımsızlığın aldatıcı olduğunu düşünür: Özgürlük sadece doğa alanı içinde gerçekleştirilir ve kişinin kendi doğasının ve bir bütün olarak evrenin zorunluluğuna göre eylemesini gerekli kılar. Hegel bir zorunluluk biçimi, bir bütün olarak kişinin evrendeki yerinin öz-farkındalığı olarak özgürlük anlayışı bakımından Spinoza'ya çok şey borçludur.

İlk bakışta görünen o ki Hegel bağımsızlık olarak özgürlük kavramını, ben'in başkalarıyla birlikte ve bu dünyada yaşaması gerektiğini vurguladığında terk eder. Bu, öyle görünüyor ki ben'in ötekilere *fiili* [*de facto*] olarak bağlı olduğu kabulüne karşılık gelir. Hegel'in düşüncesine göre aslında biz diğerlerine ve dünyaya bağımlıyızdır ve sadece bu bağımlılık aracılığıyla aslında olduğumuz kişi oluruz. Bununla birlikte, bu çeşit *fiili* bağlılığı tanımakla bağımsızlık idealini terk ettiğini düşünmez, bunun yerine bu ideali sahiplenir; zira gerçek özgürlüğün ötekinden ve dünyadan soyutlanmakla ya da ondan kaçmakla değil, fakat onu kendimin parçası yapmamla gerçekleşeceğini iddia eder; çün-

---

ardı eden İngilizce konuşan çağdaş araştırmacılar tarafından takdir edilmemiştir. Kaufmann (1966), s. 18-31, haklı olarak Schiller'in Hegel üzerindeki etkisini vurgular fakat özgürlük kavramı için söz konusu olan öneminden bahsetmez.

kü eğer ötekini ve dünyayı parçam hâline getirerek doğru bir şekilde içselleştirirsem, o zaman ötekine olan bağlılığım *kendime*-bağımlılığın bir biçimine dönüşür. Hegel, özgürlük anlayışını terk etmesi gereken kişinin en nihayetinde Kant olacağını iddia eder, çünkü Kant özgürlüğü başkaları ve dünyadan bütünüyle soyutlanmış olarak kavrar, böylece özgürlük başkalarına olan *fiili* bağlılığını kabul edemez.

ÖZGÜRLÜĞE İHANET EDEN BİRİ Mİ?

Sonu ne olursa olsun Hegel "pozitif [özgürlük] kavramı"nın baş savunucularından biri olarak tarihe geçmiştir. Pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrım nispeten yeni olduğundan, bunu Hegel'e tatbik etmek anakronik olacaktır. Yine de söz konusu tartışmanın –hem savucunuları hem de eleştirenlerince– Hegel'i tartışmanın sık görülen bir biçimine dönüştüğü gözardı edilemez. Isaiah Berlin'in klasik ayrımına göre,[6] özgürlüğün negatif kavramı özgürlüğü kısıtlama ya da zorlama yokluğuyla, eş deyişle *herhangi bir* eyleme karışılmamasıyla özdeşleştirir; bu nedenle, ne kadar az kısıtlanırsam, o kadar özgür olurum. Negatif özgürlük bu sebeple özünde seçme özgürlüğüne, seçeneklerin bir çokluğuna sahip olmaya dayanmaktadır. Öte yandan, özgürlüğün pozitif kavramı özgürlüğü belli bir eylem tarzıyla, örneğin ahlaki ilkeye göre eyleme, ilahi buyruklara itaat etme ya da hakiki benimi gerçekleştirmeyle özdeşleştirir. Bu tür bir özgürlük, öyleyse seçeneklerimi sınırlamayla ve hatta belli bir eylemi gerçekleştirmeye zorlanmamla da uyumludur. Pozitif özgürlük, o halde, Rousseau'nun ünlü özdeyişini onaylıyor görünür: "Bir kişiyi özgür olmaya zorlamak." Dolayısıyla beklen-

---

[6] Bkz. Berlin (1969), s. 118-72. Bu denemede Berlin, Hegel'den çoğunlukla *en passant* [laf arasında] söz eder, s. 146, 150, 168. Berlin'in Hegel eleştirisinin daha iyisi *Freedom and its Betrayal*'da [*Özgürlük ve İhaneti*] bulunabilir (2002), s. 74-104.

diği üzere, bu negatif özgürlüğe bir tehdit, totaliteryanizm veya otoriteryanizmin gerekçelendirilmesi olarak eleştirilmiştir. Pozitif özgürlüğün tek taraflı bir savunucusu olarak yorumlandığında, Hegel liberal eleştirmenleri tarafından "özgürlüğe ihanet eden" kişi olarak çarmıha gerilmiş ve sert bir dille eleştirilmiştir.

Bu yorumla ilişkili en bariz sorun söz konusu yorumun müşkül ve inkâr edilemez bir olguyu, yani Hegel'in pozitif özgürlükle birlikte negatif özgürlüğün de sarsılmaz ve kuşkusuz bir savunucusu olması olgusunu açıklayamamasıdır. Hegel, eşdeğer olmasa da, Berlin'inkine benzer olarak, özgürlük türleri arasında bir ayrım yapmıştır; o, özgürlüğün *her iki* türünü de muhafaza etmek konusunda net ve ısrarlıdır. Hegel'in ayrımı, bir yandan, genellikle "biçimsel" ya da "öznel özgürlük" adını verdiği şey ile öte yandan "mutlak" veya "nesnel özgürlük" dediği şey arasındadır; tuhaf bir şekilde, bazen "negatif" özgürlük ile "olumlayıcı" ya da "pozitif özgürlük" arasında bile ayrım yapmaktadır (PR §§5, 149E; VG 57/50).[7] Biçimsel, öznel ya da negatif özgürlük bireyin farklı eylem biçimleri üzerinde kafa yorma, bu eylemleri seçme, onun beğenisine, yargısına ya da vicdanına en iyi şekilde uyan seçeneği tercih etme kudreti ve hakkını içerir (PR §§ 121, 185A, 228A, 258A, 273A, 274, 301, 316). Öte yandan mutlak, nesnel veya pozitif özgürlük akli ilkeye, yani kamusal yaşamda tanınan yasalara göre düşünme ve eylemeyi içerir (§§149, 258A). *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, kendini pek çok yerde biçimsel ve öznel özgürlüğün sadık savunucusu olarak gösterir ve böyle bir özgürlüğün hükümetin müdahale etmeyişini gerektirdiğini bütünüyle kabul eder ve vurgular (§§185A, 206A, 260). O, modern devletin temel gücünün bireysel hakları güvence altına alması olduğunu söylerken (§§41, 185A, 206A, 260, 262E, 299A), klasik *polis*in ana kusurunun da, öznel özgürlüğü tanımayışı olduğunu defaatle

---

[7] Bu ayrıma ilişkin olarak bkz. Patten (1999), s. 44-5, ve Wood (1990), s. 37-40.

savunur (§§124A, 138E, 185A, 260A, 261A, 262E, 299A); buna karşın modern devletin temel gücü, bireysel hakları güvence altına almasıdır. Hegel'in negatif özgürlüğü müdafaasının onun geç döneminde söz konusu olan bir gelişme olmadığını, düşünsel kariyerinin bir sabitesi, tüm politik yazılarının daimi bir alametifarikası olduğunun farkında olmak önemlidir. Bern ve Frankfurt döneminde [yazılan] *Pozitivite Denemesi*'nde devletin, bireylerin ifade ve vicdan özgürlüğü gibi haklarını koruma görevi olduğunu tutkuyla savunmuştur. Geç Frankfurt ve erken Jena döneminde [yazılan] *Verfassungsschrift*'te, her şeyi yukarıdan denetlemeyi amaçlayan, bireysel özgürlükler ve yerel girişimlere yer bırakmayan baskıcı devlete şiddetle karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Hegel'in pozitif özgürlüğünün tek taraflı bir harekete geçirici olarak yorumlanması, onun yetkin öğretisinin sadece merkezi bir niteliğini değil, aynı zamanda erken dönem yazılarının temel bir meselesini de göz ardı eder.

Ne var ki yetkin Hegel'i en azından bu bağlamda okumanın bir gerekçesi varmış gibi görünmektedir. *Hukuk Felsefesi*'nde (§§15-17) Hegel, negatif özgürlüğün aslında tam anlamıyla özgürlük olmadığını ifade eden bir argüman ortaya koyar. "Keyfilik" (*Willkür*) olarak anlaşılan özgürlüğün, eş deyişle bütün seçeneklerden soyutlanma ve onlar arasında seçim yapma kudretinin kendiyle çeliştiğini, çünkü iradenin nesnesinden hem bağımsız olduğu hem de ona bağlı olduğu sonucuna varır. Bu argümanın meziyeti ne olursa olsun, Hegel negatif anlamıyla özgürlüğü pozitif özgürlük uğruna bütünüyle reddediyormuş gibi görünmektedir.

Bununle birlikte, biz bu bölümleri [belli bir] bağlam içinde okuduğumuzda, bu yorumun savunulamaz olduğu ortaya çıkacaktır. Bu argüman bazı zorluklarla karşılaşmaktadır. İlki, Hegel'in argümanının hedefinin gerçekte (tam da Berlin'in kastettiği gibi) negatif özgürlük olmaması özgürlüğü tüm bağımlılıklardan bütünüyle soyutlayarak gerçekleştirmeyi amaçlayan biçimsel özgürlük olmasıdır. İkincisi He-

gel böyle bir seçimin değerini eleştirmez, ayrıntıya inersek, bir failin bir seçeneği ötekine tercih etmesinin nedenlerini ortaya koyamayacak ya da koymayacak olan keyfiliği eleştirir. Üçüncüsü Hegel keyfilik anlamında özgürlüğün tam anlamıyla özgürlük olduğunu düşünmese de, yine de onu bütünüyle reddetmez, onu özgürlüğün esas bir yönü veya momenti olarak düşünmeye devam eder. Hegel nesnel nedenlerden yoksun ve belli bir kariyer ya da giyim şekli gibi, sadece kişisel ya da bireysel tercihlere dayanan, bazı seçimlerin söz konusu olduğunun bütünüyle farkındadır. Ancak bu seçimlerin devletçe güvence altına alınması gerektiğini, çünkü onların öznelliğin "sonsuz hakkı"nın bir parçası olduğunu düşünmektedir (bkz. s. 294-7).

Hegel'in negatif özgürlüğü pozitif özgürlükle birlikte değerlendirdiğini farz edelim, pozitif özgürlüğü kullanımının otoriteryanizmi onaylayıp onaylamadığı sorusu cevapsız kalır. Buradaki mesele pek çok araştırmacının sandığından daha karışıktır. Söz konusu olan sadece, Hegel'in negatif özgürlüğün değerini kabul edip etmediği yönündeki tarihsel ya da olgusal bir mesele değil, mantıksal ve sistematik olan iki meseledir; Hegel'in pozitif özgürlük kavramının otoriter imaları içerip içermediği ve Hegel'in özgürlüğün her iki biçimini de kendi içinde uyumlu olan tek bir devlet felsefesinde birleştirip birleştirmediği meselesidir. Hegel'in negatif özgürlüğün savunulmasına *niyetlendiği*ni ya da savunulmasını *istediği*ni vurgulamak yeterli değildir; zira bunun, Hegel'in temel ilkeleriyle uyumlu olup olmadığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Mesele otonominin seçme yetisini içerdiği için basitçe öznel özgürlüğün nesnel özgürlüğün önkoşulu olduğunu açıklamakla geçiştirilemez;[8] zira bu [düşünce], sorunu çözülmüş farz eder; ya öznel seçimim otonomide içerilen akliliğin ölçütüyle uyumlu değilse? Hegel'in negatif özgürlüğe ihanet edip etmediği sorusu nihai olarak,

---

[8] Wood'un *izniyle* (1990), s. 41.

–onun tanımladığı biçimiyle– siyasal kurumların negatif özgürlük için yeterli tedbiri içerip içermemesine dayanmaktadır. Bu çetrefilli meseleleri daha ayrıntılı olarak aşağıda inceleyeceğiz (s. 300-7).

YASANIN TEMELİ

Hegel'in siyasal düşüncesinin karmaşıklığı ve zorluğunun alametifarikası onun böyle çelişkili yorumlara eğilimli olmasıydı. Bu, özellikle Hegel'in, hukukun temeli hakkındaki görüşleri açısından geçerlidir. Hegel bazen bir volüntarist, hakkı akıl yerine yasaya dayandıran kişi olarak okunmuştur.[9] Bu itibarla Hegel, Hobbes ve Grotius'la başlayan, Rousseau ve Kant'la gelişen modern volüntarist geleneğin son büyük temsilci olarak görülmüştür. Ne var ki Hegel bunun tam karşıtı olarak da okunmuştur; bir akılcı, hakkı akıldan türeten ve ona iradeden bağımsız bir değer atfeden biri olarak da yorumlanmıştır.[10] Buna bağlı olarak, bazı araştırmacılar Hegel'i temelde Aristoteles ve Aquinas'a kadar giden doğal hukuk geleneği içinde konumlandırmışlardır. Sonuç olarak, Hegel bir tarihselci yasanın nihayetinde bir halkın tarihi ve kültürüne dayandığını düşünen biri olarak da anlaşılmıştır.[11] Bu hususta Hegel, yasayı bir ulusun tininin bir parçası olarak gören Montesquieu, Möser ve Herder geleneği içinde konumlandırılmıştır.

Hegel'in siyasal düşüncesinin karmaşıklığı ve inceliğinin en çarpıcı işareti, tüm yorumların hem doğru hem de yan-

---

9 Bkz. Plamenatz (1963), s. 31-3, 37-8; Franco (1999), s. 178-87; ve Riedel (1973), s. 96-120.

10 Bkz. Foster (1935), s. 125-41, 167-79, 180-204; Riley (1982), s. 163-99; Pelczynski (1964), s. 29, 54; Pippin (1997), s. 417-50; ve Patten (1999), s. 63-81.

11 Bkz. Meinecke (1924), s. 427-60; Heller (1921), s. 32-131; Cassirer (1946), s. 265-8; Popper (1945), II, s. 62-3; Sabine (1963), s. 627, 645, 648; Hallowell (1950), s. 265, 275-6; ve Berlin (2002), s. 94-5, 97-8.

lış, hem kısmi olarak doğru hem de kısmen yanlış olmasıdır. Söz konusu tüm gelenekleri birleştirmek, doğruluklarını muhafaza etmek ve yasanın temeline ilişkin tutarlı tek bir açıklamayla hatalarını ortadan kaldırmak, Hegel'in büyük hedefiydi. Kısacası, Hegel'in öğretisi akli bir tarihselcilik ya da tarihselci bir akılcılık, akli bir volüntarizm ve volüntarist bir akılcılıktı.

Ancak böyle açık oksimoronlar* temel bir soruyu gündeme getirir: Hegel gerçekten tutarlı bir öğreti ortaya koydu mu? Bu soruyu ele almadan önce, ilkin birbirine karşıt yorumların güçlü yönlerini ve zayıflıklarını incelememiz ve Hegel'in bu birbiriyle çatışan geleneklerden neyi kabul edip neyi reddettiğini daha yakından irdelememiz gerekmektedir.

Volüntarist yoruma yönelik pek çok kanıt bulunmaktadır. Hegel, hakkı iradenin dışavurumu olarak anladığı özgürlük temelinde gerekçelendirir. Dahası, iyiyi tikel iradenin irade kavramıyla birliği olarak irade açısından tanımlar (PR §129). Son olarak, Rousseau'nun iradeyi devletin temeli hâline getirirken haklı olduğunu açıkladığında kendini volüntarist gelenek içine sıkıca yerleştirir (PR §258A). Aslında Hegel'in doğal hukuk geleneğinin temel öncüllerini yadsıdığını görmek oldukça önemlidir; değer, yasa alanı içinde iradeden bağımsız olarak var olmaktadır (VRP III, 93). O, etikte Kant'ın Kopernik devriminin temel savlarından birini kabul eder: Aklın yasalarını bizim yarattığımızı ve bu yasaların doğa tarafından bize yüklenmediğini.

Bununla birlikte, volüntarist okumaya karşı da pek çok kanıt söz konusudur. Volüntarist geleneğin temel tezi, iradenin değer verdiği her şeyin iyi olduğudur, çünkü irade ona değer vermektedir. Fakat Hegel salt biçimsel ve soyut iradeye genellikle karşı çıkar, çünkü tek başına irade yasanın kaynağı olamaz (PR §§135-40). Bu ayrıca kendinde ya da doğada, insanlar arasındaki mutabakat ya da uzlaşmadan bağımsız olarak, iyi hiçbir şeyin olamayacağını iddia eden

* Karşıtların bir arada bulunuşu –çn.

volüntarist geleneğin temel bir öncülüdür. Fakat Hegel bazı şeylerin, yasa içinde saklanmış ya da hükümetler tarafından tanınmış olduğuna bakılmaksızın, kendinde değerli olduğunu iddia etmektedir (PR §100A). Hegel'in volüntarist gelenekle olan mesafesi, toplum sözleşmesi teorisine saldırdığı zamanki mesafesinden daha fazla olamazdı. Eğer hakkı bireyin iradesine tabi kılarsak, bütün yükümlülüklerin dibini oyarız, çünkü kişi sözleşmeyle uyuşmadığı her zaman ondan vazgeçme hakkına sahip olacaktır (PR §§29A, 258A).

Volüntarist yorum gibi akılcı yorum için de pek çok kanıt söz konusudur. Hegel "siyasal bir anayasada, aklın hakkıyla uyuşmadığı sürece hiçbir şeyin geçerli olarak tanınmaması gerektiği"ni yazdığında akılcılığın merkezi ilkesini destekliyor görünmektedir (VVL IV, 506/281).[12] Hakkı irade üzerine dayandırsa da, Hegel'in iradeyi akıl açısından tanımladığını eklemek elzemdir; böylece irade pratik aklın bir buyruğundan fazlasına karşılık gelmektedir. Bu nedenle Hegel, irade ile düşünce arasında hiçbir ayrım olmadığını, çünkü iradenin gerçekte sadece "düşünmenin özel bir biçimi," "kendini varoluşa dönüştüren düşünce, kendine varoluş veren dürtü olarak düşünme" olduğunu vurgular (PR §4E). Ayrıca, Hegel'in nesnel irade ile öznel irade arasında keskin bir ayrım yapması ve nesnel iradeyi âdeta akli normlarla tanımlaması da dikkati çekmektedir. O, bundan sonra pratik aklın normlarının, sadece bireysel arzulara dayanan öznel irade tarafından tanınıp tanınmamasına bakılmaksızın nesnel bir geçerliliğe sahip olduğunu vurgular (PR §§126, 131, 258A). Öznel iradenin biçimselliği ve tikelliğine karşı normların nesnelliğini vurguladığında, onların nesnelliğinin akliliğine dayandığı konusunda açıktır (PR §§21A, 258A).

Yine de en azından akılcı yorumla ilgili iki ciddi zorluk söz konusudur. İlki, Hegel normların doğada ya da sonsuz bir alanda var olduğunu savunan, akılcılık için oldukça merkezi nitelikte olan doğal hukuk öğretisini hiçbir zaman, ka-

---

[12] Krş. PR §132A.

bul etmemiştir. Hegel için yasanın esas temeli –ve burada volüntarist bağlılığını gösterir– iradeden ayrı anlaşılması olanaksız olan özgürlükte yatmaktadır. İkincisi Hegel iradenin düşünmeye dayandığını ve ona bağlı olduğunu iddia etse de, bunun tersini de vurgular: Düşünme de iradeye dayanmaktadır ve ona bağlıdır (PR §4E). Bu, Hegel'in payına sadece bir jest, karşıtların eşitliğine ilişkin alışılageldik bir tanıma değildir; bunun yerine, *Ansiklopedi*'de uzun uzadıya geliştirdiği öğretisini yansıtmaktadır (§§440-82), bu öğreti tinin gelişimindeki bütün aşamaların kabaca "kendini irade olarak ürettiği biçim"dir (PR §4A). Bu nedenle, volüntarist geleneğe sadık kalarak Hegel, aklın gelişiminde iradenin rolüne öncelik verir. Akıl onun için özünde *pratik* zekânın bir biçimidir.

Tarihselci yorumun, kendi payına, en az volüntarist ya da akılcı okumalar kadar kanıtı vardır. Hegel gençliğinde tarihselci gelenekten derinden etkilenmiştir.[13] *Hukuk Felsefesi*'nde, Montesquieu'nun "genel ve tikel belirlenimleri içinde yasamanın yalıtılmış ve soyut biçimde ele alınmaması, bunun yerine *bir* bütünlük içinde [birbirine] bağlı momentler olarak, bir ulus ve çağın karakterini oluşturan diğer bütün belirlenimlerin bağlamı içinde değerlendirilmesi gerektiği"ni

---

[13] Örneğin bkz. onun erken dönem Stuttgart 1787 tarihli denemesi "*Über die Religion der Griechen und Römer*" (1787), GW I, 42-5. Burada, Hegel'in iddiasına göre, tarih içinde bulunduğumuz zaman ve yerden hareketle aklın ilkeleri konusunda genelleme yapmanın tehlikeli olduğunu gösterir. 1793 tarihli *Tübingen Fragmanı*'nde Hegel, Montesquieu'nun "bir ulusun tini" fikrine imada bulunur ve bir kültürün nasıl yaşayan bir bütünü meydana getiren din, birlik, politika ve tarih olduğunu vurgular (W I, 42/27). Bununla birlikte Hegel'in tarihe yönelik erken dönem ilgisi hâlâ Aydınlanma geleneği içinde kalır. O hâlâ tarihin tüm farklı tezahürlerinin ardında tümel bir insan doğasının yattığına inanmaktadır ve tümel bir aklın bakış açısından geçmişteki dinleri eleştirir. Hegel tarihselcilik ve Aydınlanma geleneğine olan bağlılığı arasındaki gerilimin farkına daha sonra varmıştır; bkz. *Pozitivite Denemesi*'nin 1800'deki revizyonu, fragman 'Der Begriff der Positivität . . .', W I, 217-29/139-51.

ifade eden "hakiki felsefi bakış açısı"nı övdüğünde bu etkiyi kabul etmiştir. Böyle bir bağlam içinde, Hegel yasaların "gerçek anlamlarını kazanacağını ve böylece gerekçelendirilmelerinin de elde edileceği"ni manidar biçimde ekler (PR §3A). *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel tarihselciliğin diğer merkezi öğretilerini [de] destekleyecektir. İlki, bu öğretiler değiştirilebilse de, anayasaların değiştirilemeyeceğidir (§§273A, 298E). İkincisi bir hükümetin politikaları bir ulusun tiniyle uyum içinde, onun somut durumları ve yaşam biçimiyle mütabık olmalı ve bir önder ya da komite tarafından yukarıdan dayatılmamalıdır (§§272, 274, 298E).

Bununla birlikte tarihselci yorum da kaçınılmaz problemlerle karşı karşıyadır. Hegel bir yasanın tarihsel açıklaması ve kavramsal tanıtlaması arasında, onları hiçbir zaman birbirlerine karıştırmamamız konusunda metanetli bir tonda uyararak keskin bir ayrım yapar (PR §3A). Bir yasanın ahlaki geçerliliğini tesis etmek için, onun tarihsel koşullardan zorunlulukla ortaya çıktığını göstermek yeterli değildir. Koşullar sürekli değiştiğinden, bu, bir yasa ya da kurum için *genel* bir gerekçelendirmeyi ortaya koyamaz. Eğer bir yasanın geçmişte söz konusu olan belli şartlardan ortaya çıktığını gösterirsek, bu yasanın mevcut şartlar altında artık geçerli olmadığı sonucuna varmamızın nedenini elde ederiz. Hegel tarihselcilikteki örtük göreceliliği de kabul edemezdi. Şayet bir yasayı, bir kültürde önemli bir rol oynadığını göstererek gerekçelendirmeye çalışırsak, o zaman bütün yasaların ve kurumların değerini, ahlaki olarak ne kadar kınanırsa kınansın kabul etmek durumunda olacağız. Hegel'in, tarihselciliğin tam da bu sonucunu kölelikle ilişkili olarak ortaya koyması gerçekten etkileyicidir (PR §3A). Böyle bir sonuç bunu teyit eden öğretiyi reddetmesi için yeterliydi.

Hegel'in tarihselcilikten çarpıcı kopuşlarından biri –ve aynı zamanda doğal hukuk geleneğinin en etkileyici müdafaalarından biri– devletin ve ahlakın kesin, tümel ve zorunlu ilkeleri olduğunu ısrarla vurgulamasıydı. Bu nedenle *Hukuk*

Felsefesi'nde, herkesin belli temel hakları sadece insan oldukları sürece, Katolik, Protestan ya da Yahudi olduklarına bakılmaksızın hak ettiklerini belirtir (§209); ve herkes için, özgür varlık oldukları sürece, örneğin dini inançlar ve kendi mülküne sahip olma hakkı gibi devrolunamaz ve daimi olan temel bazı hakların mevcut olduğunu açıkça belirtir (§66). Daha sonra bir yazısında Hegel, Württemberg monarkını, "meşrutiyetin evrensel hakikatleri"ni içeren akli bir anayasayı getirdiği için över (VVL, IV, 471/254). Bu hakikatler arasında yasalar önünde eşitlik, zümrelerin yeni vergiler için rızasını alma hakkı ve halkın temsil edilmesi de vardır.

Söz konusu üç okumayla ilgili problemler yeniden gündeme gelmektedir: Hegel gerçekten volüntarizm, akılcılık ve tarihselciliğin zayıf yanlarını ortadan kaldırıp güçlü yanlarını muhafaza eden, tekil tutarlı bir öğreti ortaya koyuyor mu? Aslında son derece metafizik olsa da, mutlak idealizminin dayandığı böyle bir öğretiyi ortaya koyar.

Hegel'in normatifliğin kaynaklarına ilişkin teorisi esasında tümellerin sadece *in re* ya da tikel şeylerde varolduğunu iddia eden Aristotelesçi görüşten ortaya çıkan aklın toplumsal ve tarihsel kavrayışına dayanır. Bu kavrayışın ardındaki temel iddia, aklın belli bir yer ve zamandaki bir halkın dil ve kültüründe somutlaştığıdır. Bu iddianın ardında, her ikisi de son derece Aristotelesçi olan iki temel tez daha bulunmaktadır. İlki, *somutlaşma tezi*: Akıl belli bir zamanda belli bir halk arasındaki, belli konuşma-yazma ve eyleme tarzı olarak var olur. Bu tez şöyledir: Aklı anlayabilmek için, ilkin "aklın nerede olduğu"nu, "neyin içinde varolduğu"nu sormamız gerekir. Bu tez cevabın belli bir yer ve zamandaki belirli bir kültürün dilinde, geleneklerinde, yasalarında ve tarihinde yatması gerektiğini iddia eder. İkincisi *teleolojik tez*: Akıl ayrıca bir ulusun *telos*una, bütün faaliyetlerinde gerçekleştirmek için uğraştığı amaçlarına ve temel değerlerine dayanmaktadır. Teleolojik tez, Hegel'in hem tarihsel hem de doğal dünyaya uyguladığı içkin teleolojisinden kaynaklanır.

Hegel, tıpkı doğal dünyadaki her organizmanın biçimsel-ereksel bir nedeninin bulunduğu gibi, toplumsal dünyada da her organizmanın tanımlayıcı değer veya ideallere dayanan böyle bir nedene sahip olduğunu düşünür. Tarih felsefesinde Hegel, bu değer ve ideallerin, eşgüdümlü ve düzenli bir şekilde onların peşinden gitmemeleri ve onların farkında olmamaları durumunda da, bir kültüre ait insanların eylemlerini belirlemede nihai bir rol oynadığını iddia eder (s. 335-9).

İçkin teleolojisine sadık kalarak Hegel, normları ve değerleri özü itibariyle şeylerin biçimsel-ereksel nedenleri olarak anlar. Bir şeyin normu ya da yasası, onun hem amacı hem de özü olan biçimsel-ereksel nedenine dayanmaktadır. Aristoteles'te, bir şeyin biçimi [form] ya da özü ve onun amacı veya ereği, özünde bir ve aynıdır, çünkü bu o şeyin içsel özünü ya da doğasını gerçekleştirecek ya da geliştirecek olan amacı ya da ereğidir. Böylece bir şeyin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olup olmadığını, bu amacı ya da özü gerçekleştirip gerçekleştirmemesine bağlı olarak belirleriz. İyi ya da doğru, bu ereğin gerçekleşmesini sağlayan şeydir; kötü ya da yanlış ise bu ereğin gerçekleşmesini önleyen şeydir.

Bu biçimsel-ereksel nedenin hem normatif hem de ontolojik bir statüye sahip olduğunu anlamak önemlidir: Normatif bir statüdür, çünkü bir şey kendi özünü gerçekleştirmelidir; ve ontolojik bir statüdür, çünkü bu öz onların altında yatan neden ve olanak [potansiyellik] olarak şeylerde varolur. Bu nedenle Hegel için normlar nesnel bir statüye sahiptir: Biçimsel-ereksel nedenler onları tanıyıp tanımadığımıza ya da kabul edip etmediğimize bakılmaksızın şeylerde bulunur. Bununla birlikte, yine bu nedenle normlar basitçe var olan şeylerle özdeşleştirilmemelidir: Norm bir şey için esas olandır ve bütün koşullarda gerçekleşmesi zorunlu değildir. Normun şeylerde içkin olarak var olan nesnel bir statüsü olduğundan, biz bunu, volüntaristler *müsaade ederse*, sözleşme ya da antlaşmanın sonucu olarak anlayamayız; fakat norm aynı zamanda belli koşullar altında gerçekleştiremeyeceği

bir şeyin özü, onun ideali ya da içsel doğası da olduğundan, biz onu, tarihselciler *müsaade ederse*, mevcut statüko gibi ilineksel ya da rastlantısal olgulara indirgeyemeyiz. Böylece Hegel, volüntarist geleneğin temel öncüllerinden biriyle kesin olarak ilişkisini keser: "Olan" ile "olması gereken" olgular ile değerler arasındaki ayrımla. Ne var ki böyle yaparak o, toplumsal ve tarihsel koşulların *herhangi bir* dizisiyle akli olanı özdeşleştirerek, âdeta "olan" ile "olması gereken"i birbirine karıştıran tarihselci cenahta hiçbir zaman yer almaz.

Temel itibariyle değerlendirildiğinde, Hegel'in Aristotelesçi öğretisi onu doğal hukuk geleneğinin skolastik koluna sıkıca yerleştirir. Aslında Aristoteles'in metafiziği, bu geleneğin, Hooker'ın *Lawes of Ecclesiastical Politie* [*Kilise Politikası Hukuku*] (1597) ve Suarez'in *De Legibus ac Deo Legislatore* [Tanrı'nın ve Yasa Koyucunun Yasaları Üzerine] (1612) gibi eserlerinin ilham kaynağı olmuştur. Hegel muhafaza etme ve sürdürme niyetinde olduğu Aristotelesçi doğal hukuk geleneğine olan borcunun bütünüyle farkındaydı. İşte bu nedenden ötürü *Hukuk Felsefesi*'ne "*Anahatlarıyla Doğal Hukuk ve Siyaset Bilimi*" altbaşlığını verir. Ne var ki Hegel'in teorisini kabaca geleneksel skolastik öğretinin yeniden canlanışı olarak görmek ciddi bir yanılgı olurdu; zira iki temel bakış açısından değerlendirildiğinde, Hegel bu geleneği yaşadığı modern çağla uyumlu kılmak amacıyla dönüştürür. İlkin, Hegel biçimsel-ereksel nedeni kusursuzlukla, yani geleneksel kavramla değil, özgürlüğün kendisiyle, Rousseau, Kant ve Fichte tarafından yapılan insanlığa ilişkin modern tanıma göre özdeşleştirir. İkincisi içkin teleolojisini toplumsal ve tarihsel düzleme, böylece bir ulusun bütün bir tinine, toplumsal ve siyasi organizmasının bütününe uygular. Bu nedenle Hegel, tarihselcilerin merkezi kavramını –bir ulusun tini, *Volksgeist*'ı– almış ve onu Aristotelesçi terimlerle ifade etmiştir, böylece o bir ulusun temelinde yatan biçimsel-ereksel bir nedenine dönüşmüştür. Her iki noktayı bir araya getirdiğimizde –biçimsel-ereksel nedenin özgürlük ol-

duğunu ve bütün ulusların böyle biçimsel-ereksel bir nedene sahip olduğunu– Hegel'in tarih felsefesinin temel tezine ulaşırız: Dünya tarihinin amacının özgürlüğün öz-bilincine dayandığına. Bu tezle güçlendikten sonra Hegel, söz konusu tezin göreceliliğe ilişkin sonuçlarından kaçınırken, tarihselciliğin doğruluğunu dikkate alabileceğine inanmıştır. Özgürlüğün öz-farkındalığı *dünya* tarihinin hedefi olduğundan, bu farkındalık değere ilişkin tek bir ölçüt ya da kıstas sağlar. Şimdi kültürleri bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulundukları ya da sekteye uğrattıklarına göre değerlendiren ilerleme hakkında konuşabiliriz.

Hegel'in normatif teorisini Aristotelesçi terimler açısından anlamak bize ilk bakışta çözülemez bir çelişki gibi görünen şeyi açıklamaya yardımcı olur: Şöyle ki Hegel'in değerin nesnel statüsüne ilişkin ısrarı ve değerlerin insanlar tarafından üretildiği iddiası. Bu aşikâr çelişki, açıklama sırası ile varoluş sırası arasındaki Aristotelesçi ayrımı hatırladığımız andan itibaren çözülür (s. 85-6). Hegel biçimsel-ereksel nedenin açıklama sırasına göre ilk sırada olduğunu düşünürken, varoluş sırasına göre ilk sırada olduğunu düşünmez. O sadece tikel iradelerin etkinliği aracılığıyla meydana gelir. Bundan dolayı, normatif bir statüye sahip olmak bireylerin iradelerine bağlı olmasa da, bu normlar yine de bu bireylerin iradelerinde ve iradeleri aracılığıyla gerçekleşir. Volüntarist gelenek bu nedenle klasik bir hata yapmıştır: Varoluş sırasına göre ilk sırada olanın –tikel iradenin– ayrıca öz ve açıklama sırası açısından da ilk sırada olduğunu varsaymıştır.

Şimdi nihayetinde, özet olarak, Hegel'in toplumsal-tarihsel teleolojisinin hakikatleri muhafaza ettiğini ve akılcı, volüntarist ve tarihselci geleneklerin yanılgılarını nasıl ortadan kaldırdığını anlayacak duruma geldik. Akılcılar değerlerin doğanın içinde olduğu ve onların nesnel bir statüye sahip olduğu konusunda haklı olmakla birlikte, onları tarihin üzerinde sonsuz normlar ya da doğanın içindeki sabit özler olarak görmekle yanılgı içindeydiler; daha ziyade, bu

değerler sadece tarihte ve tikel bireylerin etkinliğiyle gerçekleşecektir. Volüntaristler özgürlüğün merkezi rolünü vurgulamakta ve değerleri meydana getirmede iradenin rolünün altını çizmekte haklıydılar; fakat yalnızca –akıldan ziyade– iradenin normatifliğin kaynağı olduğunu düşünürken çuvallamışlardı. Sonunda, tarihselciler bir halkın yaşam biçiminde somutlaşan normları doğru anlamışlardı; fakat onlar da biçimsel-ereksel nedeni, tarihsel değişimin normunu toplumsal ve tarihsel koşulların belli bir dizisiyle özdeşleştirirken ayrım gözetmiyorlardı. Teleolojik anlamda tarihi anlamadıkları için, değerlerin tarihsel açıklamasını kavramsal tanıtlamayla karıştırmışlardı: Tarihsel açıklama olgusal nedenler üzerinde yoğunlaşır; buna karşın kavramsal tanıtlama altta yatan biçimsel-ereksel nedeni açıklar.

Öyleyse, sonuç olarak, Hegel'in normatif öğretisi özgün, derinlikli ve tutarlıydı. Dikkate değer bir biçimde, akılcı, volüntarist ve tarihselci geleneklerin doğruluklarını muhafaza edip yanılgılarını ortadan kaldırarak onları kaynaştırmıştı. Ancak şüphesiz ki öğreti Hegel'in Aristotelesçi metafiziğine dayandığından, son derece spekülatif ve metafizik olması gerekiyordu. Hegel en az üç temel metafizik iddia ortaya koymuştu: (1) Tümellerin *in re* [nesnede] var olduğunu, (2) bu tarz biçimsel-ereksel nedenleri doğal dünyadaki organizmalara tatbik edebileceğimizi ve (3) onları aynı zamanda toplumsal-siyasal dünyadaki "organizmalar"a da uygulayabileceğimizi. Bir araya getirilen tüm bu iddialar mutlak idealizmi meydana getirecektir. Üçüncü bölümde Hegel'in ilk iddiasının ardında yatan nedeni ve dördüncü bölümde ikinci iddiasının gerekçelendirilmesini görmüştük; üçüncü iddianın savunmasını on birinci bölümde ele alacağız. Hegel'in argümanlarının başarısı ne olursa olsun, tüm açıklamasının sadece metafizik olarak anlaşılabilir ve savunulabilir olduğu açık olmalıdır. Bu nedenle eğer Hegel'in toplumsal ve siyasal teorisinin metafizik-olmayan bir okumasında ısrar edersek, onun temelini anlayamayız.

MACHIAVELLI'NİN MEYDAN OKUMASI

Hegel'e göre, hak sorunu –"Yasayı nasıl gerekçelendirmeliyiz?"– hiçbir zaman gerekçelendirme tarzına ilişkin bir mesele değildi, daha çok onun uygulamasına yönelikti. Akılcı, volüntarist ve tarihselci gelenekler gerçekte sadece yasayı *nasıl* temellendireceklerini tartışmaktaydılar; fakat onun siyasal dünyaya uygulanmasını sorgulamadan kabul etmişlerdi. Hegel'in siyasal bir düşünür olarak önemli meziyetlerinden biri yasanın uygulanması meselesini bütünüyle kavraması ve [onunla] hesaplaşmasıydı. Geç dönem Frankfurt yıllarından başlayarak Hegel, Machiavelli'nin meydan okumasının gücünün farkına varmıştı: Ahlaki ilkeler siyasal dünyaya uygulanamazdı, çünkü eğer insanlar onlara göre eylemde bulunursa kendilerini yok ederlerdi. Hegel'in temel ve karakteristik öğretilerinden bir kısmı Machiavelli'ye cevap yetiştirme çabasından ortaya çıkmıştır.

Hegel, idealist bir genç olarak, siyasal dünyada ahlaki ilkelerin gücüne büyük bir güven duymaktaydı. 1795 yılı Nisan ayında Schelling'e Almanya'da Kantçı felsefeden kaynaklanacak bir devrim beklediğini yazmıştı.[14] O kendini Kantçı felsefenin ilkelerini kamuya yayan *Volkserzieher*, halkın bir eğitmeni olarak görmüştür. Hegel'e göre, eğer insanlar sadece doğal haklarının farkında olsalardı, onları talep eder ve kendilerine baskı uygulayanları alaşağı ederlerdi. Yine de Hegel'in erken dönem ahlaki idealizmi aslında göründüğü kadar naif değildi. Bu idealizm, doğduğu yer olan Württemberg'in, yeni çağdaş bir anayasayı uygulamaya koyacak olan Fransız orduları tarafından işgal edilerek kurtarılacağı ümidine dayanıyordu. Fransız ordusu daha önce 1796 yılında onun memleketini işgal etmişti; kısa bir süre sonra geri çekilseler de, dönüşleri işten bile değildi. Şayet Fransızlar hâlihazırda Milano, Roma ve İsviçre'de yeni cumhuriyetler

---

[14] Bkz. Hegel'den Schelling'e 16 Nisan 1795, *Briefe* I, 24.

kurmuşsa, neden bir sonraki Württemberg olmasındı? Aralarında Schelling ve Hölderlin'in bulunduğu, pek çok genç Swabialı gibi Hegel de kendini *ein Patriot*, Swabia anayasasının çağdaş Fransız anayasası tarzında reforme edilmesi gerektiğine inanan biri olarak görüyordu.[15]

Sonuçta, bu umutlar gerçekliğin duvarına toslamıştı. 1797 yılı Aralık ve 1799 yılı Nisan ayları arasında gerçekleşen, Fransız ve Alman imparatorlukları arasındaki barış konferansı olan Rastatt Kongresi'yle derin bir hayal kırıklığı hâsıl olmuştur. Hegel içeriden edindiği kaynaklardan bu konferansın gidişatını öğrenmiştir: Arkadaşları Hölderlin ve Isaak von Sinclair konferansa katılmış ve Württemberg temsilcileriyle tartışmalarına ilişkin ayrıntılı raporu ona sunmuştur. Hölderlin ve Sinclair'le birlikte Hegel konferansın sonuçlarından ötürü derin bir hayal kırıklığına uğramıştı. Ortaya çıkan sonuçlar, Fransızların devrimlerini ihraç etmekle pek ilgilenmediklerini, tek ilgilendiklerinin iktidar elde etmek olduğunu göstermiştir. Üstelik Alman İmparatorluğu devletleri sadece kendi menfaatleri yönünde hareket etmiş ve bir bütün olarak imparatorluk için hiçbir şeyi feda etmemişlerdir. Hegel ve arkadaşları için kongre, herkesin bildiği fakat kimsenin kabullenemediği acı gerçeği, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun artık olmadığını perçinlemiştir.

Rastatt, Hegel'e siyasal dünya hakkında oldukça acı bir ders vermiştir: Siyasetçilerin kendi ideallerini gerçekleştirmek için değil, güçlerini artırmak için eylemde bulunduklarını. Onlar antlaşma yaparlar fakat kişisel-menfaatlerine yaradığı her durumda bu antlaşmaları ihlâl ederlerdi. Hegel, politikacıları ahlaki bir zemin bağlamında eleştirmenin bir anlamı olmadığının farkındaydı. Onlar salt zorunluluktan, sadece hayatta kalabilmek adına eylemde bulunmaktaydılar. Siyasal dünyada kişi ya galip ya da mağlup idi; ya fail ya da kurbandı. "Olması gereken" [ought] "olabilecek"i de [can]

---

[15] Siyasal arkaplanla ilişkili olarak bkz. Pinkard (2000), s 72-5.

ima ettiğinden, ahlaki idealler siyasal dünyaya ancak onlara göre eylersek uygulanabilir; fakat deneyim bizim onlara göre eyleyemeyeceğimizi göstermektedir, çünkü onlara göre eylersek kendimizi yok ederiz ve kimsenin onların öz-yıkımına izin verme yükümlülüğü yoktur.

Ders, su katılmamış Machiavelli'ydi. Hegel'in kısa süre önce siyaset felsefesi konusunda yazdığı ilk ana nitelikli eserinde, Rastatt Antlaşması'nın yarattığı hayal kırıklığından sonra 1799-1800 yılları arasında Alman Anayasası üzerine yazılan *Verfassungsschrift* adı verilen makalesinde, onun adını telaffuz etmesi aslında tesadüf değildi.[16] Hegel'in risalesinin en çarpıcı özelliklerinden biri 18. yüzyıl Almanya'sında hâlâ korkunç bir şöhrete sahip olan Machiavelli'yi alenen savunmasıydı. Eğer Machiavelli'nin teorisini çağı bağlamında okursanız, bu teorinin "en büyük ve en soylu türden gerçek bir politik kafanın en doğru ve en büyük kavrayışlarından biri" olduğu ortaya çıkacaktır (I, 555/221). Hegel'in Machiavelli'ye olan sempatisi en azından kendi durumuyla Machiavelli'ninki arasında gördüğü benzerlikten çıkarsanabilir. 16. yüzyıldaki İtalya gibi, Almanya da yabancı güçler tarafından paramparça edilmişti; dahası, imparatorluğun bağımsız güçleri sadece kendi kişisel-menfaatleri ve güçlerini artırmak için hareket eden bağımsız İtalyan kentlerine benzemekteydi. Hegel'in okumasına göre, Machiavelli'nin bütünüyle ağır basan meşru çıkarı İtalya'nın kurtuluşu, anarşinin sonu ve İtalyan birliğinin sağlanmasıydı (I, 556/221).

Machiavelli'ye yönelik sempatisi dikkate alındığında, bazı araştırmacıların Hegel'in *Verfassungsschrift*'ini özünde *Realpolitik*'in bir müdafaası olarak görmeleri şaşırtıcı

---

[16] Hegel hiçbir zaman Machiavelli'ye olan hayranlığından vazgeçmemiştir. Bkz. *Philosophie des Rechts* üzerine 1819/20 Heidelberg dersleri (H 255-6); ve felsefe tarihi üzerine Berlin dersleri (W XII, 482-3). Daha sonra Machievelli konusundaki en uzun tartışması 1805/6 *Jenaer Geistesphilosophie*'de mevcuttur (GW VIII, 258-60).

değildir. *Realpolitik*, politikacıların daima kendi menfaatleri doğrultusunda hareket ettikleri, kendi menfaatlerinin iktidarı elde etme, sürdürme ya da artırma süreçlerinden oluştuğu ve böylece ahlakın ilkelerinin siyasal dünyada uygulanabilirliğinin olmadığı yönündeki öğretidir. Hegel'e Alman tarihselciliğinin büyük araştırmacısı Friedrich Meinecke tarafından atfedilen öğreti buydu.[17] Meinecke için *Realpolitik*'in tarihinde büyük şahsiyetler vardı: Machiavelli, II. Friedrich ve Hegel. Şimdi çoğunlukla unutulmuş olsa da, Meinecke'nin yorumunun, aralarında Ernst Cassirer, Karl Popper ve Isaiah Berlin'in de bulunduğu bazı saygın takipçileri vardı.[18]

Hegel gerçekten *Realpolitik*'in savunucusu muydu? Bu soru Hegel'in bir ilerlemeci mi, yoksa gerici mi olduğu yönündeki eski tartışmayı tekrar gün yüzüne çıkarır. Çağdaş araştırmaların hemfikir oldukları nokta, Hegel'in liberal bir reformcu olduğuydu ve gerici yorum şimdi o kadar kötülenmişti ki âdeta bir mite dönüşmüştü.[19] Fakat Hegel'in liberal yorumlarından pek çoğu, onun daha sonraki Prusya dönemi bağlamında ele alınmasına dayanmaktadır. Onlar âdeta *Verfassungsschrift*'i göz ardı ederek, bir tek daha sonra yazılan *Hukuk Felsefesi*'ni dikkate almaktaydılar.[20] Bu eser ise Hegel'in *Verfassungsschrift*'te *Realpolitik*'i gerçekten savunup savunmadığı sorununu dikkate almaz ve eğer böyleyse, onun daha sonra yazılan eserini önceki yazılanlar ışığında değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz sorununu da göz ardı eder.

Verfassungsschrift'in yakından incelenmesi, Meinecke'nin yorumunun dikkate değer bir kanıtını ortaya koymak-

---

17 Bkz. Meinecke (1924), s. 427-60. Ayrıca bkz. Heller (1921), s. 32-131.

18 Cassirer (1946), s. 265-8; Popper (1945), II, s. 62-3; ve Berlin (2002), s. 94-5, 97-8.

19 Bkz. Stewart (1996), s. 10-11, ve 53-130.

20 Wood (1990), hayranlık verecek derecede titiz olsa da konuyu tartışmaz. Mesele Kaufmann'da da ele alınmaz (1970).

tadır. Onun teorisinin dört yönü, bunu kesin olarak teyit ediyor görünmektedir. İlk olarak, Hegel şunu iddia eder: Devletin özü, onun merkezi ve tanımlayıcı karakteri, politikalarını ve yasalarını dayatma ve koruma gücüne sahip olmaktır (VD I, 472-85/153-64). Hegel din, kültür, yönetim biçimi ve ulusal kimliğin, devlet kavramında zorunlu bir rol oynamasına izin vermez. İkincisi Hegel hakkın antlaşmalarca teyit edildiği ve gösterildiği gibi sadece devletin menfaatine bağlı olduğunu iddia etmektedir (I, 541/209). Daha sonra hiçbir devletin, şayet diğer devletler antlaşmalar doğrultusunda hareket etmezlerse, söz konusu antlaşmalara bağlı olmayacağını vurgular (I, 540; 208); ve diğer devletlerin bu antlaşmalara göre iş tutmayacakları konusunda nettir (I, 565/229). Üçüncüsü Hegel siyasette güç dışında hiçbir şeyin önem taşımadığının farkındadır. O, siyaset ile *Faustrecht*, yani güçlünün hakkı arasında gerçek hiçbir fark olmadığını ve ahlaki idealistlerin siyasette, "hakikatin güçte yattığı" yönündeki temel olguyu es geçtikleri zaman kendilerini avuttuklarını vurgular (I, 529/199). Dördüncüsü Hegel görünüşe göre hakkı tarihsel zorunlulukla özdeşleştirir. *Verfassungsschrift*'in girişinde bize siyasal dünyanın nasıl olması gerektiğini söyleyen ve dünyanın olması gerektiği gibi olacağını vurgulayan ahlaki idealistlere saldırır (I, 463/145).

Doğrusunu söylemek gerekirse, böyle bir kanıtı irdeledikten sonra Hegel *Realpolitik*'in savunucusuymuş gibi görünebilir. Oysaki metnin daha yakından incelenişi, çıkarılan bu sonucun vakitsiz olduğunu gösterecektir. Üç hafifletici faktör söz konusudur. İlki, Hegel devletin merkezi özelliği olarak iktidar sahibi olmanın önemini belirtmesine rağmen, böyle bir iktidarın, yani yurttaşların haklarını savunmak gibi bir amacı olduğu düşüncesini sürdürür (VD I, 481-2, 520/161-2, 192). Devlet iktidarının amacı, "hakların değişmez bir şekilde idame ettirilmesi" (I, 543/211) ve devletler arasındaki ilişkilerin güçlünün hakları lehine yozlaşmasını engellemektir (I, 542/210). Hegel tek bir merkezi devleti sa-

vunur, çünkü bu özgürlüğün, kişinin temel hak ve mülkiyetinin keyfini çıkarmasının dayanağı olan temel hukuku ve düzeni kurmanın tek yoludur (I, 550, 555, 556/217, 220, 221). İkincisi Hegel devlet iktidarlarının adamakıllı sınırlanması gerektiğini, böylece sadece merkezi otorite ve yönetimin örgütlenmesi ve idame ettirilmesi için gereken şeyi yapacağını düşünür. Hegel hem köhnemiş mutlakiyetçi devleti hem de her şeyi yukarıdan denetlemeyi amaçlayan modern devrimci devleti şiddetli biçimde eleştirir. Devlet özgürlüğe yer açmalı ve yurttaşlarının karar alma hürriyetine imkân vermeldir. Bu nedenle şöyle der: "Hiçbir şey hükümet için bunun dışındaki meselelerde [otoriteyi örgütleme ve idame ettirme] yurttaşların özgür etkinliğini koruyup kolaylaştırmak kadar kutsal olmamalıdır" (I, 482/161-2). Üçüncüsü Hegel'in Machiavelli'yi savunması iktidarın kendi başına çok değerli olduğunu düşündüğünden değil, iktidarın bazen anarşinin kökünü kurutmanın tek yolu olduğundan ötürüdür (I, 556/221). Machiavelli devletin ilk yükümlülüğünün hukuku ve düzeni sağlamak olduğunu anlamıştır ve böyle yapmak bazen ahlakdışı eylemleri gerçekleştirmek için gereklidir. Hegel böyle aşırı tedbirlerin sadece hukukun ve düzenin tehdit edildiği zorunluluk durumunda meşrulaştırılabileceğini savunur (GW VIII, 259).

Bu nedenle, *Verfassungsschrift*'in daha yakından bir incelenişi, Meinecke'nin yorumunun doğruluğunu kanıtlamasa da, Hegel'in *Realpolitik* geleneğine pek çok liberal takipçisinin sandığından çok daha yakın olduğunu göstermektedir. Eğer Hegel siyasette hâlâ bir idealistse, en gerçekçi türden bir idealistti. O yine de teori ile pratik arasındaki boşluğu doldurmak istiyordu; ancak ideallerini iktidar arayışına rağmen değil, onun aracılığıyla elde etmek zorunda olduğunu kavramıştı. İleride, tarih felsefesinde Machiavelli'nin meydan okumasına karşılık verme girişimini inceleyeceğiz (s. 335-9).

BİR REFORMCUNUN İDEALİZMİ

Hegel'in *Verfassungsschrift*'te Makyavelizme olan sempatisi, teori ile pratik arasında doldurulamaz bir boşluk bırakıyor görünmektedir. Eğer siyasetçiler sadece kendi menfaatleri doğrultusunda hareket ederlerse, onların başlıca amacı iktidar elde etmekse, o zaman ahlaki ideallerin –şüphesiz ki menfaatlerin kılık değiştirmesi dışında– siyasi alanda hiçbir geçerliliği olmadığı görünecektir. Görünüşe göre, Hegel önsözde tam da bu sonuca varmıştı (I, 461-4/142-5). Burada dünyanın nasıl olması gerektiği konusunda ders vermeye devam eden bütün idealistlere olan küçümsemesini dile getirmişti. Onun temel hedefi, imparatorluğun çöktüğünü kabul etmeyi reddeden ve bu imparatorluk içindeki üç yüz özerk devletin keşmekeşi ardında bir anayasa bulmayı amaçlayan eski hukuk teorisyenleriydi.[21] Fakat o, küçümsemesini kendi ahlaki ideallerine göre dünyayı değiştirebileceğini düşünen bu radikal ve reformculara –yıllar önce kendi gibi olan insanlara– da yöneltmiştir. Tüm bu idealistlere karşı Hegel, şimdi acı bir tevekkülün, sabırlı bir kabulün *İncil*'ini/Müjde'sini vaaz etmiştir. Hegel şöyle der: Metninin tek amacı imparatorluğun çöküşünün ardında yatan nedenleri anlamak ve neden olayların gerektiği gibi olduğunu ve başka türlü olamayacağını bilmektir. Hegel, eğer sadece tarihsel gelişimin ardındaki zorunluluğu bilseydik, bunun söz konusu meseleye yönelik daha "soğukkanlı bir anlayışı ve mutedil bir dayanma gücü"nü artıracağını açıklamıştı. Bizi hayal kırıklığına uğratan gerçekliğin kendisi değil, gerçekliğin olması gerektiği gibi olmaması düşüncesidir. Bununla birlikte, eğer gerçekliğin olması gerektiği gibi olduğunu bilirsek, o zaman onun gerçekte olması gerektiği gibi olacağını da kabul ederiz. Burada Hegel, daha sonra *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde yap-

---

[21] Bu bağlamda bkz. Rosenzweig (1920), I, s. 104-7.

tığı açıklamayı öngörmüştür: Felsefenin amacı dünyanın nasıl olması gerektiğini buyurmak değil, onun neden böyle olması gerektiğiyle bizi uzlaştırmaktır.

Bununla beraber, böyle bir kabullenişe rağmen Hegel, böylesi bir idealizmi reddetmez. Onun eleştirdiği belli türde bir idealizmdir: Şeylerin nasıl olması gerektiğini vaaz eden ya da insan eyleminin asıl motivasyonlarını göz ardı eden bir idealizm. Fakat o yine de başka türde bir idealizmi, tarihsel gelişimin ardındaki amaçları idrak eden bir idealizmi devam ettirir. Hegel, tarihsel zorunluluğa normatif bir yaptırım yüklediğinde, bir tür tarihsel gelişimi hiçbir şekilde onayladığını söylemez; tarihin nereye ilerlediğine ve neden olması gerektiği gibi olduğuna ilişkin pek kesin bir fikre sahipti. Daha *Verfassungschrift*'te sonraki tarih felsefesinin merkezi temasını, tarihin sonunun özgürlüğün gerçekleştirilmesi olduğunu ve daha açık söylersek, halkın devlet yönetiminde belli bir payının olması gerektiği ilkesini, ortaya koymuştu. Çağdaş temsiliyet ilkesi –her bireyin devlet yönetimine katılması gerektiği– Almanya'nın ormanlarından büyüyecek ve eninde sonunda bütün modern dünyaya hükmedecektir (VD I, 533/203).

Öyleyse, sonuç olarak Hegel hiçbir zaman ideallerinden vazgeçmemiş; onları sadece tarih içinde yorumlamıştır. Aklın daha yüce ereklerini gerçekleştirerek, sırf gelişime doğru ilerleyen bir sıçrama tahtası olduğuna inandığı için tarihi gerçeklikleri kabul edebilirdi. Hegel'in devrim-sonrası çağdan aldığı en önemli ders, aklın, tarihin üzerindeki sonsuz bir norm olması değil, tarihin içkin amacı ve içsel zorunluluğu olmasıdır. Hegel'in ünlü aklın hilesi tezi siyasal dünyanın acı gerçekliğinin karşısında idealizminin tekrar teyit edilmesiydi. Bu tez, siyasetçilerin yalnızca kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etseler bile, onların aklın daha yüce amacının farkında olmayan, sadece ona ilişkin belli-belirsiz bir önseziye sahip olan araçlar olduğunu ortaya koyar. Hegel'in mesajı aklın en kurnaz politik stratejistten

daha kurnaz, *Realpolitik*'in hileli tuzaklarının hepsinden daha becerikli olduğuydu (s. 335-9).

Hegel'in tarihte akıla yönelik ana teması, sadece Rastatt'a ilişkin hayal kırıklığından değil, aynı zamanda 1790'lı yılların sonundaki ünlü teori-pratik tartışmasını sonuçlandırma girişiminden de ortaya çıkmıştır (s. 55-7). Bu, akılcılık ve empirizmin aşırı uçları arasında orta yolu bulma girişimiydi. Akılcılar (Kant ve Fichte) pratiğin teoriyi takip etmesi gerektiği fikrini veya aklın ahlaki ideallerine uyacak şekilde dünyayı değiştirmemiz gerektiği düşüncesini savunmuşlardı; empiristler (Möser, A.W. Rehberg, Friedrich Gentz) bu teorinin pratiğe uyması gerektiği fikrine karşı çıkmışlardır; bunun yerine, empiristlere göre, politik ilkelerimizi geleneği ve önceleyen tarihsel deneyimi takip ederek belirlemeliyiz. Hegel akılcılarla devletin ilkelerinin akıl üzerine kurulması konusunda hemfikirdir; fakat bu ilkelerin tarihe dayatılması meselesinde onlardan ayrılır; iyi yasaların ve politikaların tarihten kaynaklanması ve yerel koşullara uyarlanması konusunda onlarla uyuşur; fakat yasanın zemini olması bakımından, teamüllere, imtiyazlara ve geleneğe yaptığı vurgu bakımından onlardan ayrılır. Kısacası, akılcıların ana sorunu, aklı tarih pahasına ve empiristlerin başlıca sıkıntısı, tarihi aklın zararına vurgulamalarıdır. Bu aşırı uçlar arasındaki orta yol tarih içindeki akıldır. Devrimin temel ilkeleri –özgürlük, eşitlik ve kardeşlik– gerçekte tarihin erekleridir. Akılcılık ile empirizm arasındaki yanlış antitezin ardındaki hatalı öncül, tarihin sadece olguların toplamından ibaret olmasıdır. Bu, akılcılara tarihi değilleme değilleme güdüsünü verirken, empiristlere ise aklı göz ardı etmeleri için gerekçe sağlar. Her ikisinin de gözünden kaçan nokta, tarihte aklın mevcut olduğu, onun nihai amacının özgürlüğün gerçekleştirilmesi, insan olarak insanın özgür olduğu yönündeki farkındalıktır.

Biz şimdi *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki Hegel'in o ünlü çifte önermesini (*Doppelsatz*) anlayacak bir konumda

bulunmaktayız. Çifte önerme şöyledir: "Akli olan edimseldir; edimsel olan aklidir." Hegel'in muhtemelen bu denli yorum ve tartışma yaratan başka bir açıklaması yoktur; fakat onun asıl anlamı, Hegel'in akılcılık ile empirizm arasında orta yolu tuttuğunu düşündüğümüz sürece daha açık hâle gelir. İlk önerme –akli olanın edimsel olduğu– aklın kendini-edimselleştiren bir erek, zorunlulukla kendini gerçekleştiren bir amaç olduğu anlamına gelir. Akli olan sadece neyin olması gerektiğine ilişkin bir ideal değildir, aynı zamanda olması gereken bir erektir. Bu önerme, idealleri gerçekleştirilemez, donkişotça ya da ütopyacı olarak dışlama eğiliminde olan muhafazakârlara karşı yöneltilmiştir. İkinci önerme –edimsel olanın akli olduğu– edimsel olan ideyi somutlaştırır, gerçekleştirir ve geliştirir [develop]. Bu ise ahlaki idealleri uğruna geçmişi silip atmak isteyen radikallere yöneltilmiştir. Bununla birlikte, Hegel'in önermesinin ikinci kısmını *Enzyklopädie*'de (§6) nasıl açık bir şekilde nitelendirdiğine dikkat çekmek önemlidir. Hegel, edimsel olanın akli olduğunu söylemekle her çeşit statükoyu kabul ettiği itirazından çekindiğinden, bizim *edimselliği* (*Wirklichkeit*) *gerçeklik* (*Dasein*) ya da *varoluş*tan (*Existenz*) ayırmamız gerektiğini açıklamıştır. Edimsellik zorunlulukla gerçekleşen bir şeyin özüdür ve bu nedenle o, olumsal olan salt gerçeklik ya da varoluş değildir. Böylece Hegel, mevcut toplumsal ve siyasal dünyanın her yönünü akli olarak uygun bulduğunu söylemez. Suç, yoksulluk ve istibdat gerçek olabilir ya da var olabilir, fakat edimsel değildir, çünkü aklın herhangi bir idealini gerçekleştirmez.

Tarihsel bağlamı içinde anlaşıldığında, Hegel'in önermesinin, ne radikal ne de gerici olduğu ortaya çıkacaktır. Radikal değildir, çünkü bu önerme devlet adamlarının, tarihsel bir geçmişi inşa etmelerini talep eder; gerici değildir, çünkü devlet adamlarını, tarihin ilerici güçlerini tanımaya zorlar. Hegel'in önermesi bu yüzden devlet adamlarına reformun orta yolunu aramalarını salık verir. Bu, esasında, Hegel'i Prusya bağlamına yerleştirdiğimizde tam da ondan

söylemesini beklediğimiz şeydir. Hegel, sıklıkla Prusya Restorasyonunun sözcüsü olarak görülmüş olsa da, bazı temel olgular bu yorumun yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. (1) Hegel'in Prusya'yla ilişkileri gerici saray çevrelerini değil, fakat Stein, Hardenberg ve Altenstein'ın reformcu yönetimini desteklemiştir. Aslında Hegel'i Prusya'ya çağıran Altenstein'dı, çünkü Hegel onun reformcu görüşlerinden etkilenmişti.[22] Gericilerin tarafını tutmaktansa, onları yazışmalarında ve *Hukuk Felsefesi*'nde şiddetli biçimde eleştirmiştir.[23] Kendi paylarına, Wittgenstein Kontu'nun hükmü altındaki Prusya sarayında bulunan gerici çevreler onu rahat bırakmamış, Hegel ve öğrencilerinin ardından casusluk etmişlerdir.[24] (2) Hegel 1818 yılında Prusya'yla olan ilişkisinden önce devletin organik kavranışının taslağını geliştirmiş ve hatta ayrıntılarını bile genişletmiştir.[25] 1805'e kadar, görüşlerinin temeli hâlihazırda ana hatlarıyla belirlendiğinde, Almanya'daki reform umudu olarak Prusya'yı değil, Avusturya'yı görmüştür.[26] (3) Statükoyu göklere çıkartmak yerine, Hegel'in ideal devletinin pek çok yönü 1820 Prusyası'nın gerçekliğinden oldukça uzaktı. Aslına bakarsanız, seçilmiş bir meclis, yerel öz-yönetim ve güçlü bir kamu hizmeti gibi Hegel'in anayasal bir monarşiye ilişkin talepleri, 1819'da Prusya gericileri tarafından bütünüyle bertaraf edilmiştir. (4) Hegel'in organik devleti, Prusya devletinin Stein ve Hardenberg tarafından öne sürülen reform ideallerine tıpatıp benzer. Hegel gibi, Stein ve Hardenberg de (a) çift-kamaralı zümre meclisini, (b) daha yerel öz-yönetimi, (c) daha fazla ticaret özgürlüğünü ve feodal ayrıcalıkların feshini, (d) bütün

---

22 D'Hondt (1968b), s. 39-41.

23 Bkz. Hegel'den Niethammer'e, 29 Nisan 1814 ve 5 Temmuz 1816, *Briefe* II, 28, 85. Ayrıca bkz. PR §§219, 258A, burada Hegel, Haller'e saldırır, ve §§33, 211, burada da Savigny'yi eleştirir.

24 D'Hondt (1968b), s. 90-7.

25 Rosenzweig (1920), II, s. 161-7.

26 A.g.e., II, s. 62-7.

yurttaşların temel haklarını güvence altına alan ve monarşinin güçlerini sınırlandıran bir anayasa, (e) daha muazzam bir fırsat eşitliği, dolayısıyla ordudaki mevkilerin ve kamu hizmetiyle ilgili pozisyonların yeterli liyakata sahip olan kişilere açık olması, (f) sadece kralın ve kabinenin emirlerini yerine getirmeyen aynı zamanda hükümet politikalarını da etkin bir biçimde açıkça ortaya koyan daha güçlü bir bürokrasiyi desteklemiştir.

Prusya Reformasyonuyla bütün ilişkileri ve Prusya Restorasyonuyla olan bütün gerilimleri göz önüne alındığında, Hegel'in devlet teorisini Prusya Reform Hareketinin felsefesi olarak görmek cazip gelebilir. Bu aslında Hegel'in konumunun daha doğru bir anlatımıdır. Ne var ki Hegel'in neredeyse bütün fikirlerini bu hareketin oluşumundan *önce* geliştirmiş olduğunu akılda tutmak önemlidir, dolayısıyla bunlar en iyi ihtimalle onun *ex post facto* [yürürlüğe girmesinden önceki olaylara uygulanabilen] aklileştirmelerdir.[27]

---

[27] Şöyle ki Rosenzweig (a.g.e.), s. 161-7, Hegel'in öğretisinin Prusya deneyiminden ortaya çıktığına iddia eden tek bakış açısının, ordunun oluşturulmasıyla ilgili olduğunu iddia eder.

ON

HEGEL'İN DEVLET TEORİSİ

HEGEL'İN SİYASAL PROJESİ

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nin önsözündeki dikkat çekici metaforlarından birinde, Minerva'nın Baykuşu'nun sadece alacakaranlıkta uçtuğunu yazar. Hegel, karanlık bir tonda felsefenin sadece bir yaşam biçimi yaşlandığında, "gri[sini] gri üzerine" boyayarak daima sahneye çok geç çıktığını açıklar. Eğer bu satırları Hegel'in siyaset felsefesine uygularsak, onun siyaset felsefesinin bugün bizimle nasıl bir ilişki içinde olduğunu pekâlâ merak edebiliriz. Yine de Hegel'in felsefesi çağı için çoktan miâdı dolmuş bir felsefe olsaydı, bizim için herhangi bir değeri olabilir miydi?

Aslında Hegel'in siyaset felsefesindeki pek çok şeyin miâdı dolmuş olsa da, felsefeciler bugün önemli sorular ortaya koyduğu ve çağdaş siyasal düşüncenin baskın liberalizmine alternatifler sunduğu için bu felsefeye hâlâ değer vermektedirler. Genel olarak bakıldığında, Hegel komünteryanizmin çağdaş muazzam bir sözcüsü ve liberalizmin önde gelen eleştirmenlerinden biri olarak görülür. Bazı tarihçiler onun

siyaset felsefesini liberal geleneğe karşı temel, kavramsal alternatif olarak kabul eder ve onun tarihsel önemini sadece bu gibi terimlerle açıklarlar.[1]

Halbuki Hegel'e ilişkin bu genel tasvir onun gerçek tarihsel konumunu çarpıtır. Pek çok öncüsü ve çağdaşının zaten üzerine düşen rolü hakkıyla ifa etmesi nedeniyle, Hegel'e böyle bir rol biçmek yanıltıcı olacaktır. Eğer kendimizi sadece Alman geleneğiyle sınırlarsak, Hegel'den önce ya da hemen hemen Hegel'in zamanında bile liberalizmi eleştiren ve komüniteryanlığı savunan düşünürleri bulmamız işten bile değildir. A.W. Rehberg, Novalis, Schleiermacher, Friedrich Schlegel ve Adam Müller bu düşünürlerdendir. Hegel'in liberalizme yönelik eleştirilerinin ve komüniteryan ideallerinin pek çoğu neslinin müşterek mirasının bir parçasıydı. Sadece âdet yerini bulsun diye, Hegel'i bu büyük geleneğin *ana temsilcisi* olarak ele alabiliriz. Bununla birlikte, bu ideallerin ona özgü ya da onun ayırıcı niteliği olduğu sonucuna varmamalıyız.

Hegel'in söz konusu tasviri başka bir nedenden ötürü kusurludur: Bu tasvir Hegel'in niyetini çarpıtır; zira Hegel hiçbir zaman komüniteryanizm uğruna liberal geleneği reddetmeyi amaçlamamıştır. Liberalizmin, Möser ve Haller gibi daha muhafazakâr bir takım eleştirmenlerinden farklı olarak Hegel, vicdan özgürlüğü, fırsat eşitliği ve aynı görüşü paylaşmama hakkı gibi temel liberal değerleri savunmaya devam etmiştir. Bu muhafazakârlar topluluk uğruna liberal değerleri yadsırlarken, Hegel bunları topluluk içinde muhafaza etmeyi ısrarla vurgulamıştır. Hegel'in politik bir düşünür olarak önemi komüniteryanizmi savunmasından ya da liberalizmi eleştirisinden çok, liberalizm ile komüniteryanizmi modern devlete ilişkin tek tutarlı bir kavrayışta *birleştirme* girişiminde yatar. Genel itibariyle, bu açıdan

---

[1] Hegel'in bu imgesi için bkz. Popper (1945), II, s. 29, 58; Sabine (1961), s. 620-68; Plamenatz (1963), II, s. 129-268; ve Hallowell (1950), s. 254-77.

bakıldığında Hegel, çağdaş toplumsal ve siyasal düşünceyle yakından ilişkilidir.

Bununla birlikte, böyle bir projenin Hegel'e özgü olmadığını burada tekrar kavramak önemlidir. Bu, aslında erken romantik kuşağın genel bir programıydı. Ancak, Hegel'in bu sentezi gerçekleştirme *biçimi* açısından yeni bir şeyler söz konusuydu: O, duygu ve hayalgücü yerine, bireyi akıl bağıyla devlete bağlamaya çalışacaktı. Hegel, romantiklerin aksine, devlet ancak eleştirel aklın taleplerini yerine getirebildiği durumda bireyin devletle özdeşleşebileceğini ısrarla vurgulamıştır. Bu nedenle o, Novalis'in devletle kurulan bağların "inanç ve sevgi"ye dayalı olması gerektiği yönündeki ünlü tezini reddetmiştir.[2]

Hegel'in liberal ve komüniteryan gelenekleri birleştirme tasarısının, bu geleneklerin birbirleriyle temelden bir anlaşmazlık içinde oldukları dikkate alındığında, o, imkânsızı başarmaya çalışıyor gibidir. 1790'lı yıllardan itibaren, bu gelenekler arasındaki savaş hatları ortaya çıkmaya başlamıştı.[3] Onlar en az dört yönden birbirlerine karşıydı. Birincisi liberallerin düşüncesine göre devletin ana amacı, özgürlüğü sa-

---

[2] Bkz. Novalis'in denemesi "İnanç ve Sevgi," Beiser'de (1996b), s. 33-50.

[3] Hiç kuşkusuz bu genellemeler anakronistiktir. Liberalizm sadece 1830'lu yıllarda öz-bilinçli ve örgütlenmiş politik bir hareket olacaktı. Daha sonra ortaya çıkacak olan Liberalizmin habercisi olan ve aslında onun temellerini döşeyen pek çok düşünür olsa da (F.H. Jacobi, Christian Dohm, Friedrich Schiller, Wilhelm von Humboldt ve Kant) onlar kendilerini liberal olarak görmemişti. Dahası, kendilerini komüniteryan olarak özbilinçli kabul eden *tek* bir düşünürler okulu da mevcut değildi. 1790'larda komüniteryan görüşler üç farklı okul tarafından temsil edilmekteydi: Eski cumhuriyetçi gelenekten ilham alanlar (romantikler), aydınlanmış mutlakiyetçiliğin eski paternalist devletini savunanlar (Berlin *Aufklärer* [Berlin Aydınlanmacıları]), ve siyasal hükümeti zümreler aracılığıyla savunanlar (Friedrich Moser, ve Hanoferli Whigler, Justus Möser, A.W. Rehberg, Ernst Brandes). 1790'lı yılların siyasal hareketlerinin tasnifi konusunda bkz. Beiser (1992), s. 15-22, 222-7, 281-8.

vunmak, yurttaşların kendi tarzlarıyla mutluluğu sürdürme hakkını korumaktır. Gelgelelim komünitaryenler devletin ana amacının kişisel menfaatlerin toplamından fazla olan ortak iyinin sağlanması olduğunu, tüm bu temel iyilerin bir insan varlığı olan herkes için özsel olduğunu iddia ettiler. İkincisi liberaller devletin bireylerin yekününden oluşan bir toplam, her birinin kendine yeterli bir birlik olduğu sonucuna varmışlardır; komüniteryanlar ise, devletin onu meydana getiren bireylerin kimliğini/özdeşliğini belirleyen organik bir bütün olduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncüsü liberaller yasallık ve ahlak ile din alanı arasında net bir ayrımın yapılması gerektiğini düşünüyorlardı; ahlak ve din kişinin içteki vicdani âlemi ve seçim alanıyla ilgiliyken, yasa sadece dışsal eylemleri düzenlemekteydi. Komüniteryanlar devletin sadece vatansever erdemler ve yurttaşların inançlarıyla ayakta duracağını ve bu erdemlere ve inançlara sahip olabilmesi için yurttaşları eğitmenin devletin rolü olduğunu vurguladıklarından, bu alanlar arasında keskin bir ayrım yapmayı reddetmişlerdir. Dördüncüsü liberaller negatif bir özgürlük kavramını benimsemişlerdir, buna göre özgürlük baskı ve kısıtlama yokluğuna dayanır; komüniteryanlar ise pozitif özgürlük kavramını benimsemişti, buna göre özgürlük kamusal yaşama katılmak gibi belli eylemleri gerçekleştirmeye dayanmaktadır.

Daha önce, erken dönem Bern ve Frankfurt yıllarında Hegel, hem liberal hem de komüniteryan düşünce akımlarına maruz kalmıştı. Komüniteryan etki üç yönden kendini dışavurur. İlki, yurttaşlarının ortak bir iyi uğruna yaşayıp öldüğü için övgüler yağdırdığı Yunan ve Roma cumhuriyetlerine yönelik hayranlıktan gelir.[4] İkincisi toplumun organik kavranışından kaynaklanmaktadır; bu kavrayışa göre onun tarihi, dini ve siyaseti sarsılmaz bir birlik meydana getirir (TE I, 42/56). Üçüncüsü bir yurttaş dini geliştirme girişiminden ortaya çıkar; devletin her yurttaşı için toplumsal, siyasal ve

---

[4] Bkz. 'Jetzt braucht die Menge . . .', *Werke* I, 99-100/101-2; ve 'Jedes Volk . . .', *Werke* I, 204-8/N 221-3.

kültürel bir dayanışmanın kaynağı olarak hizmet edecek bir din. Liberal etkiler özellikle Hegel'in dini özgürlüğe yönelik erken dönem müdaafasından açıkça fark edilebilir. Genç Hegel özellikle "pozitiflik" [kavramı] –devletçe dini inancın zorunlu kılınması– ile meşguldü, çünkü Hegel, bunu ahlaki otonomiye dayanan Hıristiyanlığın tinine ihanet olarak görüyordu. Bu tehlikeyi bertaraf etmek için o, *Pozitivite Denemesi*'nde esas itibariyle devlete ilişkin liberal bir kavrayışı savunmuştur; bu kavrayışa göre devletin esas amacı haklarımı korumaktır, bu hakların içinde can ve mal güvenliğiyle birlikte ifade ve vicdan özgürlüğü de bulunmaktadır. (N 173, 183). Devletin benden istediği her şey yasallık, *eylem*lerimin hukuka uygunluğudur; fakat ahlakı talep etme hakkım yoktur, yani *irade*m yasaya uymalıdır (175). Bu nedenlerden ötürü Hegel, kilise ile devlet arasında bir ayrım üzerinde ısrar eder.

Bu gelenekler arasındaki gerilim, Hegel'in erken dönem siyasal düşüncesindeki bazı çelişkilerde günyüzüne çıkmıştır. Örneğin onun için *Pozitivite Denemesi*'nde bir yurttaş dini idealini, dini özgürlüğü müdafaasıyla birleştirmek oldukça zor olmuştur. Bu, Hegel'in liberalizm ile komüniteryanizmi birleştirmeyi amaçlayan genel tasarısına yol açan bu gibi zorlukları çözme girişimiydi. Onun *Hukuk Felsefesi* bu gelenekleri tek tutarlı bir devlet felsefesi içinde eritmeye yönelik son girişimiydi.

Bu bölümün muradı *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in komüniteryanizm ile liberalizmi birleştirme girişimini açıklamak olacaktır. Onun projesini anlayabilmek için, ilkin her gelenekte[n] neyi aldığını ve neyi reddettiğini incelemeliyiz.

LİBERALİZM VE KOMÜNİTERYANİZMİN ELEŞTİRİSİ

Hegel'in komüniteryanizme yönelik tavrını en iyi –eksiksiz bir topluluk yaşamının modeli olan– antik Yunan ve Roma cumhuriyetlerine yönelik görüşlerini ele alarak değerlendire-

biliriz. Hegel, çeşitli nedenlerden ötürü eski cumhuriyetlere hayranlık beslemekteydi. Bu nedenlerden ilki, kişisel-menfaatler yerine kamusal yarara öncelik vermeleriydi. Machiavelli, Montesquieu, Rousseau ve Ferguson gibi Hegel de eski cumhuriyetlerin erdemlerini, yurttaşın ortak refaha yönelik bağlılığını, kişisel menfaatlerinden önce cumhuriyetin çıkarlarını koruma konusundaki gönüllülüklerini övmüştür. Eski cumhuriyetler kamusal bir tehlike söz konusu olduğunda, yurttaşların devlet için yaşamlarını ve mülklerini feda etmeleri gerektiğini haklı olarak fark etmişti. İkincisi eski cumhuriyetler en yüksek iyinin –yaşamın ereğinin– sadece devlet içindeki yaşamla elde edilebileceğinn farkındaydılar. Rousseau ve Machiavelli'yi takip eden Hegel Hıristiyan geleneğini en yüksek iyiyi gökteki sonsuz kurtuluşta, dünyevi alanın ötesinde konumlandırdığı için eleştirmiştir. Hegel'e göre, Antik Yunanlar ve Romalılar kişisel kurtuluşa ihtiyaç duymuyordu, çünkü yaşamlarının anlamını devlete olan bağlılıkta buluyorlardı. Üçüncüsü eski cumhuriyetler her yurttaşa devlet işlerine katılma hakkı verdiğinden demokratikti. Hegel'in, 18. yüzyıl sonu Almanya'sındaki pek çok düşünür gibi demokrasiyi liberalizm yerine komüniteryanizmle özdeşleştirdiğini görebilmek önemlidir. Liberal demokrasi daha çok 19. yüzyılın bir ürünüydü; ve Hegel'in yaşadığı çağın bazı liberalleri, özellikle Jacobi ve Humboldt, cumhuriyetçilikten ziyade anayasal monarşinin savunucusuydular. Hegel yine çağdaşlarının çoğu gibi eski cumhuriyetlerin doğrudan demokrasisinin modern dünyada uygulanabilirliği konusunda şüphe duyarken, yine de modern devletin halkın yönetimde, dolaylı yoldan da olsa, herhangi bir payı, kendi iç-işlerini yönetme hakkı olmasaydı, modern devletin ayakta kalamayacağını vurgulamıştır (§301A). Aslında tam da bireyin devlet işlerine kamusal bir katılımı aracılığıyla birey devletle özdeşleşecek ve kendini topluluğun parçası olarak kabul edecekti (§261E).

Eski cumhuriyetlere yönelik hayranlığına rağmen Hegel yine de bu cumhuriyetlerin açıkça *Hukuk Felsefesi*'n-

de tanımladığı iki temel sıkıntıdan musdarip olduklarını gösteriyordu. İlki, onlar bireysel haklara, özellikle bireyin devletle aynı fikri paylaşmama hakkına yer vermemişti (§§124A,138E,185A, 260A, 261A, 299A). İkincisi eski cumhuriyetler yurttaştan agorada kendi menfaatlerinin peşine düşmesini ve kendi mutluluğuna giden yolu bulmasını beklemiyordu (§§46A, 185A, 262E). Yurttaştan, devlet işlerini düşünüp taşınabilmesi için yeterli servete ve bağımsızlığa sahip olması bekleniyordu, böylece yurttaş devlet işlerini düşünebilirdi; oysaki şimdi modern dünyada kölelik ilga edilmişti, bu artık mantıklı bir beklenti değildi.

Hegel'in liberalizme tarafgir olmasının komüniteryanizme olan sempatisinden pek de kalır yanı yoktu. Hegel'i liberal olarak tanımlamak makul olmasa da,[5] şüphesiz ki bazı liberal değerleri özümsemiştir. Bunların arasında, serbest pazar ekonomisi vardı, bu ekonomide herkes kendi menfaatinin peşinden gitmekte ve kendi tarzında mutluluğu aramaktaydı (§§185, 206). Hegel bütünüyle *laissez-faire*'in [bırakınız yapsıncılık] savunulamaz olduğunu iddia etmesine rağmen, pazara gereğinden fazla müdahele edilmesine karşı da uyarmıştır. *Hukuk Felsefesi*'nin ardındaki temel amaçlar, aslında sivil toplumun özgürlüklerini modern devletle bütünleştirmekti. Hegel tarafından desteklenen bir diğer önemli liberal değer, insan hakları, yani bütün insanların yalnızca insan olarak temel hakları sahip olduklarını savunan öğretiydi. Hegel açıkça bu ilkeyi *Hukuk Felsefesi*'nde de teyit etmiştir: "*Bir insan bu itibarla değerlidir, çünkü o bir insandır*, bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vs olmasından ötürü insan değildir. Düşüncenin gayesi olan bu bilinç sonsuz değere sahiptir" (§209A). Locke, Rousseau veya Kant'tan daha az olmamak kaydıyla Hegel can güvenliği, mülkiyet ya da dini inançları benimsemek gibi bazı hakların devredilemez ya da zaman aşımına uğrayamayacak nitelikte olduğunu iddia eder (§66A). Bu haklara yönelik inanca sadık

---

5 Rawls'ın *izniyle* (2000), s. 330.

kalmakla o, bazı liberal özgürlükleri, vicdan, örgütlenme ve basın özgürlüğünü güçlü biçimde desteklemiştir: Prusya'daki tek bir devlet kilisesinin önemini kabul etse de, devletin, ister Quaker, ister Yahudi isterse de Katolik olsunlar, mezheplerin [dini grupların] çeşitliliğine müsamaha göstermesi gerektiğini düşünüyordu. (H225). Devlet herkesin bir kiliseye mensup olmasını özendirse de, bunun hangi kilise olacağı yönündeki seçimi bütünüyle bireye bırakmalıdır (§270A). Hegel basın özgürlüğünün istediğimiz her şeyi yazma izni vermesi gerektiğini reddederken –zira karalama daima bir problemdi (§319A)– özgür basının kamuoyu oluşturmadaki ve kamu yararı konusunda bilgi elde etmedeki rolünü vurguluyordu (§315).

Bütün liberal değerleri dikkate alındığında, Hegel liberalizme temel yönleri açısından karşı çıkmıştır. Öncelikle (s. 312-8'de) göreceğimiz gibi Hegel klasik liberal ekonomik öğretiyi, pazar güçlerinin bağımsız işleyişinin doğal olarak herkesin menfaatine olacağı fikrini sorgulamıştır. Hegel'e göre, sivil toplumun özgürlüklerini gerçekleştirmenin tek yolu hükümetin piyasa güçlerini denetlemesiydi (§§185E, 201E, 243). İkincisi devletin amacının sadece doğal hakları ve piyasanın özgürlüklerini korumak olduğu yönündeki yaygın liberal öğretiyi kabul edemezdi (§258A). Böyle bir öğreti, aidiyet duygusuna ya da kamu yararı için sorumluluk duygusuna sahip olmayan, toplumun soyutlanmış ve menfaat peşindeki bireyler/atomlar çokluğuna doğru çözülmesini kabul ediyor görünmekteydi. Üçüncüsü Hegel toplum sözleşmesi teorisinden şüphe duymaktaydı; bu teoriye göre devlet, çıkarının peşinde koşan bağımsız taraflar arasındaki antlaşmadan ortaya çıkmıştı. Hegel bu öğretiyi çeşitli yönlerden sorgulamıştır: (1) Doğa durumunda böyle bağımsız failler yoktur, çünkü kişinin kimliği toplum ve devlete dayanmaktadır. (2) Devlete girme yükümlülüğü bireyin iradesine bağlıysa, o zaman devlete üye olma keyfi ya da isteğe bağlı olacaktır; birey, kendi menfaatine aykırı düştüğünde

devletten ayrılma hakkına sahiptir, işte bu siyasal iradeyi bütünüyle olanaksız kılan şeydir. (§§258A, 281A). Dördüncüsü Hegel liberallerin kat'i suretle negatif olan özgürlük kavramını kabul etmemiştir; bu kavrama göre özgürlük, kabaca kısıtlamanın yokluğuna ve seçeneklerin çokluğuna dayanmaktadır. Görmüş olduğumuz gibi Hegel böyle negatif bir özgürlük kavramının önem ve değerini tartışmazken, bu kavramın özgürlüğün geniş kapsamlı veya bütünlüklü bir açıklamasını ortaya koyacağını düşünmez. Onun daha pozitif [özgürlük] kavrayışı, özgürlüğü öz-belirlenim veya otonomiyle, akıl sahibi bir varlık olarak kendime koyduğum akli yasalara göre eylemde bulunma gücüyle özdeşleştirir.

Hegel'in liberalizme karşı müphem yaklaşımı –onun için liberalizmin güçlü ve zayıf yönleri– Hegel'in "öznellik hakkı" veya "öznel özgürlüğün hakkı" şeklinde adlandırdığı tek bir temel ilke etrafında dönmektedir (§124A). Genel itibariyle, bu ilke her bireyin sadece bu inanç ya da buyrukları veyahut yalnızca kendi yargısıyla uyumlu olan bu eylemleri yapma hakkına sahip olduğunu açıklar (§132A). Bu şu anlama da gelir: Her birey kendinde bir erektir ve kabaca hiçbir zaman ötekilerin amaçlarının bir aracı olarak ele alınamaz (VG 82/70). Hegel bu ilkeyle ilişkili olarak, aynı anlama gelmeyen ya da aynı kapsamda olmayan daha açık formülasyonlar ortaya koymuştur. (1) "Akli olarak idrak etmediğim hiçbir şeyi tanımama" (§132A). (2) Geçerli olarak tanınacak ne [öznel irade] varsa, özne tarafından *iyi* olarak *idrak edil*melidir" (§132). (3) "... *Özne*nin *tatmini* eylem[in]de bulma hakkı" (§121;VG 82/70). (4) "[İ]rade, o şey *kendinin* olduğu sürece, bir şeyi *tanıya*bilir ya da bir şey *ola*bilir..." (§107). (5) "... [B]ir içeriğin kabul edilebilmesi ve doğru kabul edilebilmesi için, kişi etkin bir şekilde onunla meşgul olmalı, daha açık ifade edersek, böyle bir içeriği *kendi beni'nin kesinliğiy*le uyum ve birlik içinde bulmalıdır" (EPW §7A).

Hegel [ilkenin] kesin formülasyonu ne olursa olsun, bu ilkeyi kaçınılmaz olarak modern dünyanın ayırıcı niteliği ve

temeli olarak görür. Hegel bu ilkenin kökenlerini Hıristiyanlığa kadar götürür (§124A) ve bunu özü gereği Protestanlıkta somutlaşmış olarak bulur (PR VII, 27/22). Bu ilke, ona göre, bir şekilde söz konusu ilkenin taleplerini içeren ve karşılayan modern devlet için merkezi niteliktedir. Antik *polis*in çöküşünün ana nedeni bu hakkı yerleştirememesiydi (§§138E, 124A, 185A, 260A, 261A, 299A).

Hegel'in siyaset felsefesinin liberal yanını, hiçbir şey, *Hukuk Felsefesi* boyunca öznellik ilkesinden sürekli yararlanmasından daha iyi açıklayamaz. Hegel bazı klasik siyasal değerleri gerekçelendirmek için ona başvurur. (1) Birey sadece rıza gösterdiği bu yasalar veya politikalara tabidir (§§4, 258A). (2) Birey devlet yönetimine katılma ya da en azından kendi menfaatlerini onda temsil etme hakkına sahip olmalıdır (§301A). (3) Birey ahlaki, entelektüel veya dini özgürlüğe, fikrini ifade etme ve vicdanını kullanma hakkına sahip olmalıdır (§§270A, 316, 317E, 319). (4) Birey piyasa ekonomisinde kendi menfaatinin peşinden koşma hakkına ya da sivil topluma özgü olan seçme özgürlüğüne sahip olmalıdır (§§185A, 187). (5) Bir ülkenin yasaları ve anayasa açık ve tutarlı, [benzer] herkes için anlaşılır olmalıdır (§211A).

Hegel her ne kadar öznellik ilkesini şiddetle desteklemiş olup bütün bu liberal değerleri gerekçelendirmek için onu kullansa da, yine de bu ilkeyi son derece sorunlu bulmaktaydı. Ona göre, ilkenin ana sorunu fazlasıyla soyut olması, yani *hangi* inançların ya da eylemlerin destekleneceği konusunda etkin bir ölçüt ya da somut bir yol haritası sunmamasıydı. İlke "salt biçimsel"dir, çünkü herhangi bir içerikle uyumludur; *herhangi* bir yasa ya da inanç onun şartlarını yerine getirebilir (PR §§136-8, 140). Bu nedenle, *hangi* yasaların ya da inançların kabul edileceğini bize söylemez, sadece kabul edeceğimiz hangi yasa ya da inançsa onların aklımız ya da vicdanımızla bağdaşması gerektiğini söyler. Başka bir deyişle, öznellikle ilgili sorun onun doğru ya da yanlış olabileceğidir. Hegel'e göre, biz bir karar ya da inan-

cın sadece içeriğinden, *neye* karar verdiği ya da *neye* inandığından hareketle doğru ya da yanlış olduğunu biliriz (§137). Bu nedenle, Hegel *"nesnellik hakkı"* adını verdiği tamamlayıcı hakkı tanımanın da zorunlu olduğunu iddia eder (§132). Nesnellik hakkı öznelliğe ilişkin kararların ve fikirlerin doğru olması, eş deyişle doğru bir içeriğe sahip olması gerektiğini iddia eder. Nesnellik hakkının içeriğini nasıl belirleyeceğimizi müteakip bölümde belirleyeceğiz.

Oldukça yoğun bir özetle, Hegel'in hem liberalizm hem de komüniteryanizmle hemfikir olduğu ve ayrıldığı noktalar bu şekildedir. Fakat en önemli soru artakalır: Hegel'in muhafaza etmek istediği, liberalizmin ve komüniteryanizmin bu yönlerini tek tutarlı bir kavrayışta birleştirmek olanaklı mıdır? Açık bir uyuşmazlık noktası mevcuttur: Ya devletin kamu yararı kavramını bazı bireyler ya da onların büyük çoğunluğu kabul etmezlerse? Eğer sentez yalnızca zora, devletin bireyi itaate *zorlama* hakkına dayanıyorsa, o zaman bu yapay ve zoraki olacaktır.

Bu sorunu çözmeye yönelik iki strateji mevcuttur. Birincisi devletin özgürlük kavrayışı ile yurttaşlarınki arasında, eğer devlet yeterince demokratikse, aslında bir çatışma olasılığının bulunmadığını söylemektir; öyleyse devletin kamu yararı kavrayışı, sadece yurttaşların iradesini temsil edecektir. Bir diğeri ise, kamu yararı kavramını sadece onu meydana getiren bireylerin kendi menfaatlerine indirgemektir. Devletin amacı piyasanın özgürlüğünü güvence altına almak ve herkese sivil toplumun nimetlerini paylaşma *fırsatı* sağlamak olduğu için, netice itibariyle devlet ile özgürlük arasında gerçek bir çatışma olmayacaktır.

Her iki strateji de ciddi yetersizliklerden mustariptir. İlk açıklamayla ilgili ana sorun, az sonra göreceğimiz gibi, Hegel'in devletinin tam anlamıyla demokratik olmayışıdır. İkinci açıklamayla ilgili başlıca zorluk ise Hegel'in kamu yararı kavrayışının, onu meydana getiren bireylerin çıkarlarının toplamından çok daha fazla önemli olmasıdır. Do-

layısıyla Hegel'e göre devlet güvenlik nedenlerinden ötürü, kimi zaman bireyden kendi kişisel çıkarına aykırı hareket etmesini istemelidir (§324); ve Hegel, kişisel çıkar arayışının denetlenmemesinin bazı durumlarda hükümetin amacını tanımlayan kamu yararını baltalayabileceğini iddia eder (§232). Dahası, Hegel'in yarara ilişkin nesnel kavrayışı, bir şeyin insanların rızasından bağımsız olarak bir geçerliliği olduğu anlamına gelir (§§126A, 258A).

Hegel'in sentezinin başarılı olup olmadığı sonuç olarak onun, hem nesnellik hem öznellik haklarına nasıl cevap vermeye ve onları nasıl dengelemeye çalıştığına bağlıdır. Onun girişimini anlayabilmek için modern devletin kurumları ve gücüne ilişkin teorisini yakından incelememiz gerekir. Fakat bunu yapmadan önce Hegel'in merkezi ve karakteristik kavramlarından birini, törel yaşamı (*Sittlichkeit*) irdelemek durumundayız.

TÖREL YAŞAM

Törel yaşam kavramı *Hukuk Felsefesi*'nde önemli bir rol üstlenir. Bu kavramın teşhiri soyut hak ve ahlakla paralel giden bölümleri gölgede bırakarak eserin yarısından fazlasını kapsamaktadır. Kavram oldukça önemlidir, çünkü Hegel'in temel toplumsal ve siyasal idealini, topluluğun bireyle sentezini formüle eder.

Bununla birlikte eğer kavram önemliyse, aynı zamanda müphemdir de. Sorunlar çeviriyle başlamaktadır. Almanca *Sittlichkeit* kelimesinin tam bir İngilizce karşılığı yoktur. Bazen ahlak çağrışımı vardır; fakat anlamı insan davranışının tüm yönlerini içerdiğinden, daha geniştir. Terim, göreneksel ve geleneksel olanla ilişkisinin yanı sıra görgü kuralları, nezaket ve terbiye ölçütleriyle de ilgilidir (atasözünde olduğu gibi, *Andere Länder, andere Sitten* [Başka ülkeler, başka gelenekler]. Terim bir insanın veya halkın yaşam ve eylem bi-

çiminin bütününe işaret eder. Hegel, onu bu geniş anlamıyla kullanır. Hegel, *Sittlichkeit*'ı ilkin, Antik Yunanca *ethos*un çevirisi olarak düşünmüştür; *ethos* töreler, ahlak ve bir ulusun veya halkın tüm yaşam biçimini çağrıştırır (II, 504/159).

Hegel törel yaşam kavramını ahlaki eylemleri içerecek şekilde düşünmesine rağmen, törel yaşam ile ahlak (*Moralität*) arasında teknik bir ayrım yapar. Ahlak bireyin *içsel* alanını, ahlaki niyetlerini ve dini vicdanını ilgilendirir; sadece *dışsal* eylemlerle, bir failin niyetlerinden bağımsız olarak, söz konusu eylemlerin yasayla yalın uyumuyla ilgilenen soyut hak veya yasallık alanından ayrılır (§§104E, 105). Hem ahlak hem de soyut hak, birey olarak kişinin hakları ve ödevleriyle ilgilenir. Onlar törel yaşamdan farklıdır, çünkü her bireyi kendi başına, toplum ve devletteki yerinden ayrı olarak ele alır. Buna karşın, törel yaşam bireyi toplumsal ve siyasal bütünün ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder.

Törel olan ile ahlak arasındaki ayrım sonuç olarak, birey ve toplumsal bütün arasındaki ilişkiyi iki farklı görme biçimi arasında yapılan daha temel bir ayrımı içerir. Ahlak soyut bir tümeldir: O sanki her birey kendine-yeter veya bağımsızmış gibi bütünden ziyade parçaya öncelik verir. Törel yaşam somut bir tümeldir: Parçadan ziyade bütüne öncelik verir, şöyle ki bireyin kimliği/özdeşliği bütündeki yerine bağlıdır. Bu nedenle Hegel ahlakın bakış açısının tek-taraflı ve soyut olduğunu, çünkü bireyi ona tam da kimliğini/özdeşliğini veren toplumsal bütündeki yerinden ayırdığını düşünür.

Törel yaşam kavramı özünde holistik olsa da, Hegel onun bireylerin hak ve çıkarlarını da içerdiğini vurgular. Bütün parçaları öncelemesine rağmen, onlardan ayrı, işlevini yerine getiremez; gerçekten de, eğer parçalardan her biri kendi ayrı kimliğini/özdeşliğini bütünün zorunlu bir parçası olarak korursa, bütün kendini her bir parça aracılığıyla bireysel olarak gerçekleştirir. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel törel yaşama ilişkin, başlangıç bölümündeki açıklamasında (§§142-57) bütün ile parçanın, topluluk ile bireyin nasıl

uzlaştırıldığını ve birbirine bağlı olduğunu vurgular. Eğer bireyler kendi öz-bilincini ve öz-kimliğini/kendi-özdeşliğini toplulukta buluyorsa, toplumun idealleri de sadece belli bireylerin eylemleri ve içsel eğilimleri aracılığıyla gerçekleştirilir (§142). Hegel toplumsal bütünün sadece bireyler aracılığıyla gerçekleştirileceğini açıkladığı zaman, onların sadece müşterek amaçların gerçekleştirilmesi için zorunlu *araçlar* olduklarını kastetmemiştir; bunun yerine, her bireyin kendinde bir amaç olduğunu ve birey olarak gelişiminin toplumsal organizmanın da bir *ereği* olduğunu kastetmiştir (VG 82/70). İyi işleyen toplumsal bir bütün, bireysel üyelerinin her birinin hakkını dikkate almalıdır, böylece onların otonomisine ve bağımsızlığına saygı gösterilecektir.

Törel yaşamda Hegel hem öznellik hem de nesnellik haklarının sentezini yapmaya çalışmıştır. Bu nedenle törel yaşamda, bir halkın yasaları ve göreneklerinin hem nesnel hem de öznel olabileceğini ifade eder. Onlar nesneldir, çünkü bireylerin iradesinden bağımsız olarak kendi başlarına varolurlar; bu bağlamda, bireyin uyduğu ya da boyun eğdiği otoritenin kaynaklarıdır (§§144, 146). Bununla birlikte, onlar aynı zamanda özneldir, çünkü onun "ikinci doğası"ymış gibi halkının geleneklerine ve yasalarına göre eylemde bulunan bireyde içselleştirilmiştir (§§147, 151). Birey sırf onları gerçekleştirmek amacıyla eğitildiği ve alıştırıldığı için değil, aynı zamanda kendi içsel kanısını ve refleksiyonunu da tatmin ettiği için [bu yasa ve geleneklerin] onun ikinci doğası olduğunu Hegel özellikle vurgular. Törel yaşam bireyi bütünden ayırmaya çalıştığı sürece ahlakı olumsuzlarken, ahlakın temel ilkesini, öznellik hakkını da korumaya çalışır (§154). Eğer birey toplulukla bir olacaksa, bunu içten, kendi eleştirel refleksiyonuna göre gerçekleştirmelidir. Bu nedenle Hegel törel yaşamda topluluğun bireyle sentezinin yalnızca güven ya da inanca dayalı olmadığını ısrarla vurgular (§147).

Şimdiye kadar açıklandığı üzere, törel yaşam kavramı apaçık bir çelişki gibi görünmektedir. Bir yandan törel ya-

şamın nesnellik hakkını tesis ettiğini, böylece bireyin yasalarının ve göreneklerinin daha yüce bir otoritesini tanıdığını ve onları artık sorgulamadığını açıklar. Ancak öte yandan, törel yaşamda bireyin naif bir güven ve inanç düzleminde değil, fakat eleştirel refleksiyonun daha yüksek düzeyinde toplumla bir olacağını da vurgular. Dolayısıyla törel yaşam öznellik hakkını hem yerine getiriyor hem de askıya alıyor görünmektedir. Hegel bu bariz çelişkiyi nasıl çözecektir?

Hegel bu çelişkiyi *Hukuk Felsefesi*'nde sıkça kullandığı bir ayrıma, bireyin nesnel ve öznel iradesi arasındaki ayrıma başvurarak çözebilirdi. Öznel irade bireyin seçme kudretini, çıkar ve ihtiyaçlarını içerir; nesnel irade ise toplumsal yaşamın yasalarında, göreneklerinde ve ahlakında gerçekleştirilen aklın normlarını dışavurur. Nesnel irade eski hâline getirilirken, öznel iradenin askıya alındığını iddia edersek çelişki ortadan kalkar.

Öte yandan böyle bir ayrım Hegel'in onurlandırmayı amaçladığı öznelliğin hakkını dışlıyor görünmektedir; zira ardında şöyle bir soru bırakmaktadır: Ya birey eleştirel refleksiyon aracılığıyla yasaları, görenekleri ve devletin ahlakını onaylamazsa? Öyle görünüyor ki Hegel bireyin refleksiyonunun kaçınılmaz olarak kendi kişisel çıkarlarını ve fikirlerini bir kenara atmayı ona öğreteceğini, böylece daha yüce olan özgürlüğünü ve öz-farkındalığını toplulukta bulacağını varsayıyor görünmektedir. Peki bunu sağlayacak olan nedir? Hegel de, Platon ve Aristoteles gibi bireyi topluluğa bağlama konusunda topluluğa büyük bir önem atfetmektedir. Hegel, sadece eğitim aracılığıyla, ikinci doğamızı kazanacağımızı ve akıl sahibi varlıklar olabileceğimizi iddia eder (§§151E, 187A). Eğitim bireyi topluluğa kusursuz biçimde bağlayacaktır, ne var ki Platon'un *Devlet* sisteminde olduğu gibi, o denli ayrıntılı, kesin ve kapsayıcıdır ki birey hiçbir zaman devleti sorgulamak için eğitilmez. Fakat Hegel'in, fazlasıyla totaliter olması dolayısıyla Platon'un sisteminden şüphe duymaktaydı (§185E).

Hegel'in törel yaşam kavramına yönelik ana kuşkusu bireyin toplulukla sentezini sadece örtük otoriteryanizm aracılığıyla, yalnızca nesnelliğin hakkını öznelliğinkine yeğlemek suretiyle gerçekleştirmesidir. Öyle görünüyor ki Hegel'in törel yaşam adına ve ahlakın tek taraflılığına karşı sunduğu asıl argüman, nesnellik hakkının tarafında [olmaya] ne kadar eğimli olduğunu doğrulamaktadır yalnızca, Hegel öznellik ilkesinin soyutluğunun üstesinden gelebilmek için, onu komüniteryan idealle tamamlamamız gerektiğini savunmaktadır. Sadece topluluğun töresi içinde akıl ve vicdanımızı konumlandırırsak şayet, aklımıza *içerik*, vicdanımıza *nesnel* bir norm verebiliriz (§§146, 148). Hegel, devamında sanki topluluğun bize söylemek istediği şeyi kabul etmemiz ve [ona] uymamız gerekiyormuş gibi yazmaktadır:

> Törel bir toplulukta kişinin *ne* yapması ve erdemli olabilmek için *hangi* ödevleri yerine getirmesi gerektiğini söylemek kolaydır. O mevcut durumda buyrulmuş olanı, açıkça ifade edilmiş olanı, bildiği şeyi basitçe yerine getirmelidir.
>
> (§150)

Buradaki tehlike sadece törel yaşamın yasa ve görenekleri-nin bireye dayatılması değildir. Sorun daha derinlerdedir, çünkü birey törel yaşamın ona verdiği ilkelere veya standartlara sahip değildir. Toplumun teamüllerini ve kurumlarını eleştirecek daha yüksek ahlaki ölçüt veya ilkeleri yoktur. Bununla beraber, törel yaşamın içeriğinden ayrı olarak, öznellik hakkı bütünüyle biçimsel, saf refleksiyona dayalı etkinliktir. Fakat bunun [refleksiyon etkinliğinin] özellikle hatalı ve yanlışsa, kendi başına ne önemi vardır?

Otoriteryenizme ilişkin şüphe öznellik ve nesnellik hakları arasında bir çatışmanın söz konusu olduğu her durumda, Hegel'in tereddütsüz ve vurgulu bir şekilde nesnellik hakkına belirgin bir öncelik verdiğini fark ettiğimizde büyür.

Böylece Hegel özne üzerindeki öznellik hakkının ne kadar önemli olursa olsun, "–nesnel olarak– *akli olanın* özne üzerindeki *hakkı*nın sağlam bir şekilde kurulmuş olarak kaldığı"nı (§132A) bildirir. Hegel şunu da savunur: "İçebakışı ve niyeti iyiyle uyum içinde olduğu sürece, öznel irade değer ve itibara sahiptir" (§131). O ayrıca şunu da savunur: "İyi... [eş deyişle tikel iradenin] töz[ü] olduğundan, soyut mülkiyet hakkından ve refahın tikel ereklerinden farklı olarak *mutlak* bir *hak*ka sahiptir" (§130). Hegel hiçbir zaman öznellik hakkını devlete karşı beyan etmememiz gerektiğini iddia eder. Benim tikelliğim özgür olduğum sürece, ne pahasına olursa olsun doğrudur; bu nedenle tikelliğimi, onun [eş deyişle törel yaşamın] üzerine dayandığı tözsel zeminle çelişki içinde ortaya koyamam (§126). Hegel "soyutlamanın en yaygın hatalarından birinin, devletin tümelliğine karşın *kendilerinde ve kendileri için* geçerli olan özel haklar ve kişisel refah üzerinde ısrar etmesi" olduğunu açıklar (§126A).

Otoriteryanizm sorununa bu açıdan, Hegel'in Kant gibi,[6] kişinin yasaları kabul edişinin yeterli bir ölçütü olarak gerçek rızasını değil, sadece olanaklı rızasını alması açısından da bakılabilir. Belirleyici olan herhangi bir rıza değil, *akla dayalı* rızadır (§§4E, 29A, 258A). Bu nedenle, eğer bir kişi yasalara rıza göster*ebil*iyorsa, aslında bu yasaları kabul etmese bile onlar yine de meşrudur. Bir kişi akli olmaları şartıyla, yasalara rıza göstermiş sayılır. Fakat bu durumda geriye bir soru kalmaktadır: Kime göre akli? Yine de Locke'un belirleyici sorusuyla karşı karşıya kalacağız: *Buna kim karar verecek?* Hegel'in cevabı çok nettir: Bu, halk değil hükümet olmalıdır. Hegel yasaların akli olup olmadığını belirleme, hatta kendi çıkarlarının bilincinde olma konusunda bile sıradan insanın yargısına hiçbir zaman pek güven duymamıştı (§§301A, 308A, 317A). Hegel buna karar verenin yalnızca evrensel zümre, yani devlet bürokrasisi olduğunu; zümreler tarafından dile getirilmemiş olsa bile, çıkarları-

---

6 Bkz. Kant, TP, VIII, 297/79.

na en iyi hizmet edeni söz konusu bürokrasinin ve evrensel zümrenin bildiğini ileri sürer. (§§289, 301A).

Ne var ki tüm bu şüpheler vakitsizdir ve bir sonuca ulaştırmaz; zira otoriteryanizm sorununu –Hegel'in komüniteryanizm ile liberalizm arasında başarılı bir sentez yapıp yapmadığı meselesini– öncelikle onun genel devlet teorisini incelemezsek çözemeyiz. Hegel bürokrasiye muazzam bir güç yüklese de, bürokrasinin gücüne yönelik açıklaması devletin idari organları arasındaki güçler ayrılığına ilişkin geniş kapsamlı teorisinde, [bu güçlerin] birbirlerini karşılıklı olarak denetleyip sınırlandırmalarında saklıdır. O zaman soru şöyle sorulacaktır: Hegel bürokrasinin gücüne onun tiranik ya da otoriteryan olmasını engelleyecek belli sınırlar koyuyor mu? Genel bir törel yaşam kavramının kendi başına ele alındığında yalnızca soyut bir kavram olduğunu anlamak mühimdir. Bu kavram birey ile toplumun özdeşliğini *koyutlar*; fakat bunu nasıl gerçekleştireceğimizi bize göstermez. Ne var ki Hegel modern devlet yapısında törel yaşamın nasıl gerçekleştirileceğine dair çok daha karmaşık bir açıklama yapar. Şimdi bu açıklamaya dönmemiz gerekecektir.

ORGANİK DEVLET

Hegel'in devletin yapısına ilişkin açıklaması bunu temelde organik terimlerle açıklar. *Hukuk Felsefesi* boyunca Hegel başkalarının devlet kavramı karşısında kendi devlet görüşünü tanımlayan bu kavramı kullanarak devlete sürekli bir organizma olarak işaret eder.[7] Devlet "kavram"ı veya "ide"siyle Hegel'in kastettiği aslında onun organik yapısıdır. Devleti tarihsel kökenlerine dayanarak açıklamak yerine "kavram" veya "ide"ye göre açıklamak, tüm parçalarının bütünde nasıl zorunlu bir rol oynadığını göstererek devletin organik yapısını tanıtlamaktır. Bununla birlikte, devlete ilişkin organik kavra-

---

[7] Örneğin bkz. §§258A, 263E, 267, 269, 271, 276E, 286.

yış 1790'lı yıllarda yaygındı ve cumhuriyetçi ve romantik geleneklerin âdeta bir dayanak noktasıydı. Böyle bir kavramın belirli bir anlamı olmadığı için, spesifik anlamı da düşünüre bağlı olduğundan, Hegel'in buna yüklemiş olduğu anlamı kavrayabilmek için için daha net olmamız gerekmektedir.

Hegel organik devlete üç temel ve genel özellik yükler. İlki, parçalar bütün için varolduğu gibi bütün de parçalar için vardır; başka bir deyişle, birey de devletin bir amacının aracı olarak vardır (§§269-70). İkincisi devletin her parçasında yaşam olmalıdır, böylece her biri belli ölçüde otonomi veye bağımsızlığa sahip olur (§§272, 303A). Üçüncüsü her parça kendini idame ettirerek ve kendi menfaatinin peşinde koşarak, ayrıca bütünün de çıkarına katkıda bulunmuş olur (§§184, 286).

Hegel bu genel özelliklerin her birinden daha özgül politik bir anlam çıkarır. İlk özellik şu anlama gelir: Devletin amacı konusunda liberalizm ile komüniteryanizm arasında bir ihtilaf olmamalıdır. Bütün, parçalar için var olduğundan, liberaller devletin bir birey olarak herkesin menfaatini ve hakkını daha ileriye taşıması gerektiği konusunda haklıdır; ne var ki parçalar da bütün için varolduğundan, komüniteryanlar bireyin kendini devlet işlerine vakfetmesi gerektiği konusunda haklıdır; çünkü sonuç olarak böyle yapmak kendi-menfaatlerine olacaktır. İkinci özellik, devletin bireyler olarak bireylerin haklarına saygı göstermesi ve devlet içinde, merkezi yönetim ve denetimden bağımsız olarak ekonomik çıkarları temsil eden ve yerel yönetimle iştigal eden bazı özerk grupların olması gerektiğidir. Üçüncü özellik kişisel menfaat ile kamu yararı arasında bir çatışma olmaması gerektiğidir. Antikçağdaki devlete nazaran, modern devletin en büyük gücü bireyin devlete erdem aracılığıyla değil, kişisel menfaat aracılığıyla bağlı olmasıdır. Birey kendi kişisel çıkarının kamusal yaşama iştirak etmesine bağlı olduğunu ve kamu yararı için kendini feda etmek zorunda olmadığını kavrayabilir (§§260-1).

Şimdiye kadar açıklandığı kadarıyla, organik kavrayış hâlâ Hegel'in liberal özgürlükleri komüniteryan değerlerle kaynaştırma girişimini nasıl gerçekleştirdiğini belirleyemeyecek kadar soyuttur. Görünüşe göre, organik kavrayışın bize tüm sağladığı, bir sentez için eksikliği duyulan şey olmakla birlikte, onu çözüme ulaştırmanın gerçek bir aracı olmamasıdır. Biz hâlâ kendi menfaatini topluluğun yararına bağlayan anayasal ya da kurumsal mekanizmayı tam olarak bilmiyoruz. Bu mekanizmalardan bazılarını müteakip bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Fakat şimdi, Hegel'in sentezi için hayati önemde olan genel bir özelliği, çoğulculuğu vurgulamalıyız.

Tüm romantikler gibi Hegel'e göre de organik kavrayış öncelikle bütünleşik fakat farklılaşmış bir yapıya sahip olan bir devlete işaret ediyordu (§§269-71). Hegel'in diliyle ifade edersek, devlet "farktaki-birlik"i içermelidir. Birlik momenti bir monarktan, meclisten ve bir kamu hizmeti ya da bir siyasal idareden oluşan tek bir merkezi otoritedir. Fark momenti bireylerin piyasada birbirlerine karşı rekabet ettiği ve kendi mülkiyetini ve özgürlüğünü korumak için birbirlerine karşı haklara sahip oldukları sivil toplumun bütün alanını temsil eder. Fark ve birlik momentlerini bir arada tutan –birliğin ve farkın birliği– yerel konseyler, ticaret grupları, toplum dernekleri, loncalar vs gibi bağımsız organlar çokluğudur. Hegel, devletinde korporasyonlara/meslek birliklerine ve yasama meclisine belirleyici bir rol vermiş ve nitekim onlar da, topluluğun ve özgürlüğün birbiriyle çatışan iddialarını uzlaştırmada hayati nitelikte olmuştur (§§289, 290E). Bir yandan, topluluğun ihtiyaçlarına cevap veriyorlardı çünkü "ikinci bir aile" olmakla aidiyet kaynağı görevini üstleniyorlardı (§252); öte yandan, özgürlük talebine de cevap verirler çünkü merkezi denetimden bağımsız olmakla birlikte yerel ve halka hitap eden çıkarları temsil ediyorlardı.

Romantiklerin pek çoğu gibi Hegel de, modern devlet içindeki bağımsız grupların yokluğunun, hem *ancien régime*'in mutlakiyetçi devletinin hem de modern Fransa'nın devrim-

ci devletinin ortak kusuru olduğuna inanıyordu (§290; VD I 481-5/161-4). Hem mutlakiyetçilik hem de Jakobenizm, devlet içerisinde güçlü bir öz-yönetimin tesis edilmesi konusunda çuvallamışlardı. Onlar devleti tek bir merkezi güce ve kitlelere, aralarındaki aracı grupları feshetmek suretiyle, indirgemişlerdir. Bu daimi bir istikrarsızlığın kaynağıydı, çünkü hükmedenler kitleleri kendi amaçları doğrultusunda kolayca kullanıyor ve kitleler hükmedenleri kolayca alaşağı ediyorlardı. Bu istikrarsızlığı –zorbalığın ve avam idaresinin aşırılıklarını– önlemenin tek yolu devlette aracı grupların bulunmasıydı, zira söz konusu gruplar halkı örgütlüyor ve denetliyorlardı, hatta merkezi baskıya karşı emniyet sübabı görevi görüyorlardı.

Çoğulcu yapısıyla Hegel'in organik devleti, tüm loncaları, zümreleri ve özerk kentleriyle ortaçağın korporatif toplumundan artakalmıştır.[8] Romantikler ve Hanoverli Whiglerin pek çoğu gibi Hegel de Almanya'nın eski, ortaçağa ait kurumlarından bazılarının, sadece uygun bir şekilde değiştirilip dönüştürülseydi, devrim-sonrası çağda siyasal değişim için sarsılmaz bir temel sağlayacağına inanmaktaydı. ortaçağa yönelik romantik özlemin gerici olduğu, Marksist tarih yazıcılığının beylik sözü olsa da, Hegel ve romantikler özgürlüğün koruyucusu ve zorbalığa karşı emniyet sübabı görevi gören ortaçağ anayasasının [farklı] yönlerini değerlendirmişlerdi. Friedrich Schlegel bir keresinde şöyle yazıyordu: "Ortaçağlara kadar özgürlük, eşitlik ve kardeşlik hiçbir zaman olmamıştı."[9] Hegel ortaçağ dünyasının özgürlük hakkındaki modern dünyayı sarsan tüm fikirlerin kaynağı olduğuna da inanıyordu. Devrimin ortaçağ geçmişinden bir kopuş olması onun için "en aptalca mefhumlardan biri"ydi.[10]

Yine de modern devletin, ortaçağ geçmişini kendine örnek alması gerektiği ölçüsünde Hegel ile romantikler arasın-

---

8 VD I, 479/159, I 524/195, ve I 535/204; ve VVL IV, 483-5/263-5.

9 KA XVIII, no. 1255.

10 VD I, 536/206.

da bir fark mevcuttu. Hegel modern devletin ortaçağın devlet yönetim ilkeleri üzerine basitçe kurulamayacağını ısrarla vurgulamaktaydı. Hegel ortaçağın siyasal düzenini sağlam merkezi bir iktidara sahip olmadığı, tevarüs eden ayrıcalıkları ve sivil toplumun temel özgürlüklerini tanımaktan yoksun oluşu nedeniyle eleştirmiş,[11] eski ortaçağ loncalarına dönmek istemiş olsa da, sınırlayıcı ticari uygulamaların ve tevarüs eden ayrıcalıkların ortadan kaldırılarak onların ıslah edilmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamıştı.[12]

Devletinin çoğulcu yapısını –aracı grupları ve sivil toplumun tüm alanını kapsayışını– dikkate aldığımızda, Hegel'in hakkında yapılan mutlakiyetçiliğin bir savunucusu ya da modern totaliteryanizmin bir öncüsü olduğu yönündeki ortak liberal eleştirilerin amacından uzak olduğu ortaya çıkacaktır. Bu eleştirilerde pek insafsızca olan, Hegel'in liberallerin totaliteryanizme olan düşmanlığını paylaşması ve bundan kaçınabilmek için devletin organik modelini geliştirmesidir. Organik devletin başlıca amaçlarından biri her şeyin yukarıdan denetlendiği, yerel öz-yönetim veya özerk korporasyonlara hiç yer bırakmayan Prusya mutlakiyetçiliğinin ya da Fransız Jakobenizminin "mekanik devlet"inden kaçınmaktı. Hegel bir liberalden daha az olmamak kaydıyla, sosyalizmi modern sivil toplumun hastalıklarının ilacı olarak kabul etmeyecekti. Hegel'in devlet görüşüne yakın, 20. yüzyıl örneklerini bulmaya kararlıysak, Tocqueville ve Durkheim gibi çoğulculuğun modern savunucularını incelemekten başka çaremiz yoktur.

SİVİL TOPLUM

Hegel'in siyasal teorisinin en önemli yönlerinden biri *Hukuk Felsefesi*'nde sivil toplumu [burjuva toplumu] (*bürgerliche*

---

[11] Bkz. VD I, 516/189, I, 524/195, I, 523-4/201-2; ve PR §290E.

[12] Bkz. PR §§206, 252, ve VVL IV, 483-5/263-5.

Gesellschaft) etraflıca ele alışıdır (§§182-256). Hegel'in sivil toplum çözümlemesi hakkında çokça yayın yapılmış, son zamanlardaki araştırmaların merkezine oturmuştur.[13] Araştırmacılar Hegel'in tarihsel ve politik görüşlerinin gelişiminde –Adam Ferguson, James Steuart ve Adam Smith– gibi İskoç siyasal iktisatçıların önemini vurgulamıştır. Onlar Hegel'e Almanya'da ortaya çıkan sanayi toplumunun şiddetli eleştirisi ve derinlemesine kavrayışı nedeniyle övgüler yağdırmışlardır. Bu konuda Hegel'in zamanının çok çok önünde ve hatta Marx'ın en önemli öncülerinden biri olduğunu düşünürler. İddialara göre Hegel toplumsal, siyasal ve kültürel yaşam için ekonominin önemini kabul eden modern Alman geleneğinin ilk düşünürüydü.[14]

Ne yazık ki böyle cömert bir değerlendirme daha geniş tarihsel bir perspektiften bakıldığında yitip gitmektedir. Hegel kendi kuşağındaki modern toplumun sorunlarını kavrayan ya da çözümleyen ilk kişi değildi. Genç romantikler bunu 1790'ların sonunda gerçekleştirmişlerdi; dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Hegel sadece kuşağının tipik örneğiydi.[15] Bununla birlikte o, modern siyasal iktisatın yasalarına ilişkin ayrıntılı bir açıklama ortaya koymamış ve bu yönden bakıldığında bazı çağdaşlarının gerisinde bile kalmıştır. Örneğin Adam Müller'in *Elemente der Staatskunst*'ta (*Devlet Sanatının Öğeleri*, 1809) para, emek ve değişimi ele alışı Hegel'in yayımlanmış eserleri veya var olan elyazmalarındaki her şeyi aşmaktadır.[16]

---

[13] Bkz. Lukács (1973), I, s. 273-91, II, s. 495-618; Plant (1973), s. 56-76; Avineri (1972), s. 81-114, 132-54; Dickey (1987), s. 186-204; ve Chamley (1963). Ayrıca bkz. Pelczynski (1984).

[14] Bkz. örneğin, Avineri (1972), s. 5; ve Dickey (1999), s. 291 n. 58.

[15] Bkz. Beiser (1992), s. 232-6.

[16] Rosenkranz'a göre (1844), s. 86, Hegel 1799'da Stewart'ın '*Staatswissenschaft*'ı konusunda ayrıntılı bir yorum yazmıştır. Elyazması kayıp olduğundan, Hegel'in siyasal iktisadı ele alışının bütün kapsamını kesin olarak belirlemek olanaksızdır.

Yine de bu hususlar Hegel'in sivil toplumu ele alışının önemini azaltmaz. Mezkur hususlar sivil toplumun önemini tanımak konusunda özgün olmayıp iktisadi yasalarının ayrıntılı bir çözümlemesini vermese de, sivil toplumun değerlerini topluluğun talepleriyle uzlaştırmaya yönelik ilginç bir girişimi içermektedir. "Sivil Toplum" bölümü, Hegel'in liberal ilkeleri komüniteryan ideallerle birleştirme programını tam anlamıyla değerlendiren en önemli metinlerden biridir. Hegel'in sivil toplumu ele alışında en dikkat çekici olan şey, onu aşırıya kaçmadan değerlendirmesi, hem muhafaza etme hem de olumsuzlama girişimidir. Hegel sivil topluma koyulan bütün sınırlamaları ortadan kaldıracak olan koyu liberalleri tenkit ettiği gibi sivil toplumu yasaklayan radikal ütopyacıları da eleştirmiştir. Bu bağlamda *Hukuk Felsefesi* konuyla hâlâ ilgili ve bağlantılıdır.

Erken modern dönemde "sivil toplum" teriminin oldukça genel bir anlamı vardı. Yasalarla yönetildiği sürece topluma işaret ediyordu; sivil toplum bu nedenle doğa durumuna karşıttı. Bununla birlikte, 18. yüzyılın sonlarına doğru, terim daha sınırlı ve çağdaş bir anlam kazanmaya başlamıştır. O, şimdi özel teşebbüs, serbest piyasa ve üretim ile değişimin modern biçimleri üzerine dayandığı sürece, modern toplumun, yani kapitalist ekonominin bir yönüne işaret etmektedir. Hegel, söz konusu terimi, tam da bu sınırlı ve modern anlamda kullanır.

Hegel'in sistemi uyarınca, sivil toplum törel yaşam kategorisi altındadır. Törel yaşam üç temel momente dayanmaktadır: Aile (dolaysız birlik), sivil toplum (fark) ve devlet (farktaki-birlik); buna karşın, sivil toplumun bütün farklılıkları daha bütünleşik ve örgütlenmiş bir bütün içinde muhafaza edilir (§157). Bu üstünkörü ve yapay sınıflandırma konusunda önemli olan, bu sınıflandırmanın Hegel'in, sivil toplumu modern devlet içinde hem muhafaza etme hem de sınırlandırmayı ne kadar çok istediğini gösterir. Bir yandan Hegel, eski siyaset felsefesinde, özellikle Platon'da, devlette

ekonomik faaliyete önemli bir rol vermekten yoksun olduğu için kusur bulmaktadır (§185A). Ne var ki öte yandan, devletin tek amacının sivil toplumun korunması olduğunu söyleyen modern liberalizmi de eleştirir (§258A). Sivil toplumu törel yaşam kategorisi altına sokmakla Hegel şunu söylemeye çalışır: O, kendi başına, törel yaşamın daha tözsel birliğini varsayan yapay bir soyutlamadır (§182E).

Hegel sivil toplumu ele alışına, önde gelen iki ilkesini açık biçimde vurgulayarak başlar (§182). İlki, kişisel çıkarının peşinden gitmektir. Sivil toplumda herkes kendi dışındaki kişileri kabaca kendi amaçlarının bir aracı olarak gördüğünden kendi-menfaatinin peşinden koşar. İkinci ilke, herkes kendi-menfaatini ancak ötekilerin çıkarlarını da tatmin etmek için çalışırsa elde edebilir (§199). Böylece insanlar birbirleriyle tam anlamıyla ortak bir menfaat temelinde ilişki kurar. Onlar kamusal yaşamı kendi ereklerini tatmin edecek bir araç olarak gördüklerinden, Hegel sivil toplumu "törel yaşamın yabancılaşması" aşaması olarak tanımlar (*Entfremdung der Sittlichkeit*) (H 149).

Hegel sivil topluma büyük bir değer yüklemiştir; bunun ana nedeni, onun özgürlüğün gelişimindeki zorunlu bir aşama olmasıydı. O, sivil toplumu modern dünyanın temel ilkesinin, öznellik ya da bireysel özgürlük hakkının başka bir dışavurumu olarak görmüştür (§185A). Bu nedenle onun sağladığı pek çok özgürlüğü, fırsat eşitliğini, kişinin çıkarının peşinden koşma hakkını ve piyasadaki ürünleri alma ve satma hakkını övmüştür. Hegel'e göre antik *polis*in ana kusuru, bu özgürlüklere izin vermemiş olması ve kaçınılmaz olarak onlara yenik düşmesiydi (§§185A, 260A, 261A, 299A). Yine de sivil toplumun özgürlüğü, tam ve pozitif anlamıyla özgürlük değildir; bu sadece negatif özgürlüğün bir biçimi, eş deyişle diğerlerinin müdahalesinden bağımsız olarak kendi çıkarlarımın peşinden gitme hakkıdır (H 150). Hegel bazen sivil toplumun özgürlüğünü bütünüyle biçimsel ve soyut olarak tanımlar, çünkü ereklerimizin içeriği bize arzularımız ve

eğilimlerimizce verilmiştir (§195). Bu nedenle, devletin pozitif özgürlüğünden farklı olarak, ereklerimizin içeriği –devletin yasaları ve yaşam biçimleri– akıl tarafından belirlenir.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde sivil toplumu savunuşu eski üstadı Jean-Jacques Rousseau'yla hesaplaşmasını zorunlu kılmıştır. "Sivil Toplum"un giriş bölümü boyunca (§§182-208) Hegel, üstü kapalı olarak (§§187,194), Rousseau'yla tartışmaya girer. Herkesin bildiği gibi, *İkinci Söylev*'inde Rousseau, sivil toplumun özgürlüğü yok ettiğini, çünkü kendi başımıza doğal ihtiyaçlarımızı karşılama gücünü yitirdiğimizi iddia etmekteydi; bunun yerine, yeni yapay ihtiyaçlar elde ederiz ve hatta kendi doğal ihtiyaçlarımızı karşılamak için bile başkalarına tabi oluruz. Rousseau'nun aksine Hegel sivil toplum aracılığıyla özgürlüğü yitirmeyeceğimizi, kazanacağımızı iddia eder. Hegel Rousseau'nun argümanının ardında yanlış bir öncül görür; bu, özgürlüğün doğal bağımsızlığa, doğal ihtiyaçlarımızı kendi başına karşılama gücüne dayandığıdır. O *per contra* [buna karşın], özgürlüğün *kendimizi* doğal ihtiyaçlarımızdan *özgürleştirme* ve akli ilkelere göre eyleme kudretini içerdiğini ısrarla vurgular (§187A). Daha yüksek düzeydeki bu özgürlük sadece devletin törel yaşamında mevcutken, sivil toplum bu konudaki eğitimimizde önemli bir yer tutmaktadır. Sivil toplumda kendi kavramlarımıza göre nesneleri biçimlendirme gücü veren emek aracılığıyla kendimizi doğadan özgürleştiririz (§194). Kendi ihtiyaçlarımızı karşılamak amacıyla başkaları için yararlı olmamız gerektiğinden, yetenek ve becerilerimizi geliştirmeye mecbur kalırız (§§195, 197). Rousseau yapay ihtiyaçları yermiştir, çünkü onlar bizim doğal bağımsızlığımızın dibini oymaktadırlar; bunun yanında Hegel onları övmüştür de, çünkü onlar doğadan ziyade kendi özgür etkinliğimizin ürünüdür (§194). Rousseau'nun taklit ve rekabetten *amour-propre*nin işleyişleri olarak hayıflandığı yerde, Hegel onları daha akli bir varlık olma yolunda olan ben'in eğitimindeki önemli bir aşama olarak görmüştür (§193; VNS §§95-6).

Hegel sivil toplumu savunurken başka sıkıntılı meselede, eşitsizlik konusunda Rousseau'yla hesaplaşmak zorundaydı. Rousseau sivil topluma eşitsizliğinden ötürü saldırmıştı, çünkü sivil toplum herkesin doğal ihtiyaçlarını tatmin etme gücü bakımından denk olduğu doğa durumunun cennetinden düşüşe işaret ediyordu. Hegel bu tür bir ilkel eşitliğin varlığına itiraz ediyordu. Onun Rousseau'ya karşı olduğu nokta, insanlar arasında yetenek bakımından ortaya çıkan doğal farklılıklardan ötürü doğanın *eşitsizliğin* kaynağı olduğuydu (§200A). İnsanları eşit kılan doğa değil özgürlüktür, kendi etkinlikleri aracılığıyla alışkanlık ve erdemleri elde etme kudretidir. Yine de Hegel, Rousseau gibi, sivil toplumda eksiksiz eşitliğin herkese kendi yeteneklerini geliştirme fırsatını vermiş olsak bile hiçbir zaman elde edilemeyeceğinin farkındaydı. Sorun, insanlar arasında doğal fiziksel ve zihinsel eşitsizliklerin bulunmasıydı; bu da sivil topluma sundukları beceri ve kaynaklarda eşitsizliklere yol açıyordu (§200). İnsanların sivil toplumdan elde ettikleri şey piyasaya getirdikleriyle doğru orantılıdır.

Hegel'in sivil toplumdaki eşitsizliği kabul edişi zümreler ya da sınıflar (*Stände*) teorisinden rahatça görülebilir. *Hukuk Felsefesi*'nde toplumun üç ayrı sınıfta/zümrede katmanlaşması gerektiği fikrindeydi: Tarımsal zümre ya da köylülük, ticari zümre ya da burjuvazi ve tümel zümre ya da bürokrasi (§§201-5). Hegel bu tasnifi kavramın yapısı üzerine kurmaya çalışır. Köylülük doğal bir zümredir, çünkü köylü doğaya dolaysız bir bağlılık ve onunla birlik içinde yaşar; burjuvazi reflektif [kendi üzerine düşünen] zümredir, çünkü o refleksiyon kudretini piyasada ve doğayı metalara dönüştürmekte kullanır; tümel zümre ise akli melekelerimizin ortak yarar uğruna kullanıldığı en kapsamlı zümredir. Çok geleneksel görünse de, Hegel'in tasnifi ruhban, soyluluk ve aristokrasiden oluşan eski toplumsal bölümlenmeden köklü bir şekilde ayrılır. En dikkat çekici olansa, söz konusu tasnifin bütünüyle işlevsel ya da ekonomik oluşudur. Hegel

ruhbanı tamamıyla dışlar, çünkü onlar sivil toplum içinde üretken değillerdir (H 265); ve aristokrasiyi tümel sınıf içine, ancak hükümette üretken bir rol oynadıkları sürece dahil eder (H 270). Zümre toplumunun eşitsizlikleri ve katmanlaşması Hegel için özünde hoşgörülebilirdi, çünkü Hegel fırsat eşitliği idealini fazlasıyla teyit etmekteydi (§206; VNS §106). Özgürlüğün eşitleyici güçlerine olan inancına sadık kalarak, kişinin toplumsal rolünün ve yerinin nihai olarak seçimleri, çabası ve yetileriyle belirlendiğine inanmıştı. Kast ya da kalıtsal ayrıcalıklar onları baskının en kötü biçimlerinden biri olarak gören Hegel için bütünüyle nahoştur (VNS §106A).

Eşitsizliğe göz yumsa da, Hegel'in de sınırları vardı. Rousseau'dan az olmamak kaydıyla Hegel, törel yaşamın komünal/topluluk değerleri için bir tehlike olarak gördüğü zenginliğin ve yoksulluğun aşırılıklarını fena buluyordu. O, yoksulluğun kaçınılmaz olarak piyasa kurallarından ortaya çıktığını düşündüğü için, bu konuda biraz kötümserdi (H 193). Arz ve talep yasaları bazen öyle bir noktaya gelir ki belli mallara duyulan gereksinim sanayinin bütün dallarını yok ederek ve halk kitlelerini yoksullaştırarak ortadan kalkar. Yoksulluğun en büyük tehlikesi, geliri geçinmesine yetmeyecek bir ayaktakımı yaratmasıdır (§244). Ayaktakımını yaratan sadece yoksulluk değil, aynı zamanda bir isyan eğilimidir (§244E). Ayaktakımı "kişinin kendi etkinliğiyle geçimini sağlamasından kaynaklanan hak, dürüstlük ve onur duygusu"nu yitirir (§244). Buradaki sorun onun kişiyi özgürlüğünden, sivil toplumun özgürlüklerinden yararlanma hakkından mahrum bırakmasıdır (§243).

Hegel'in sivil toplum hakkındaki en büyük çekincesi üretim yöntemleriyle ilgilidir. Jena'da, tin felsefesinin ilk taslaklarında,[17] modern işbölümünün rahatsız edici etkile-

---

[17] Bkz. 1803/1804 *Geistesphilosophie*, GW VI, 319-26; 1805/6 *Philosophie des Geistes*, GW VIII, 243-5. Bu fragmanların önemini ilk olarak Avineri vurgulamıştır (1972), s. 87-98. 1820 tarihli *Hukuk Felsefesi* üretimin modern biçimleri konusunda ayrıntılı bir incelemeyi içer-

rinden bazılarını ele almıştır. İnsan kitlelerinin tümü, modern fabrikalar ve madenlerde sağlıksız, güvencesiz ve insanlık dışı koşullarda çalışmaya "mahkûm"dur (VIII, 244). İşbölümü, emeği çok daha üretken hâle getirmesine karşın, onu daha mekanik, daha eziyetli ve daha ruhsuz bir şeye dönüştürmüştür (VIII, 243; VI, 321). Teknolojinin bütün amacı insanlığı doğaya olan bağımlılıktan kurtararak özgürleştirmekti; fakat doğa, insanı makinenin kölesi yaparak intikamını almıştır (VI, 321). İnsanlar, daha az çalışmak yerine, rekabete ayak uydurmak için sıkıcı ve alışılageldik işlerde çalışmak zorundaydı. Hegel modern işçinin nasıl kendi ihtiyaçlarından yabancılaşmış olduğunu fark etmiştir: Kendi ihtiyaçlarını tatmin etmek amacıyla değil, sadece onları tatmin edecek olan araçları elde etmek amacıyla çalışıyordu; bu nedenle emek sadece kişinin kendi ihtiyaçları için araçlar yaratmanın (para kazanmanın) bir aracıdır. İşçi çok özel bir tür malın artı değerini üretmek zorundaydı, böylece ihtiyaç duymadığı şeyi üretiyor ve üretmediği şeye ihtiyaç duyuyordu (VI, 321-2). Emek aynı zamanda oldukça güvencesiz bir hâle gelmişti: Kişi oldukça uzmanlaşmış becerileri öğrenebiliyordu, bu beceriler piyasadaki değişimlerle gereksiz hâle gelebiliyordu (VIII, 244; VI, 2). Hegel "yabancılaşma" (*Entfremdung*) terimini modern emeğe tatbik etmese de, onun çözümlemesi, ana hatlarıyla, Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'ndaki düşüncesinin habercisidir.

Hegel sivil toplum salt menfaat bağlarıyla birbirine bağlanmış, sadece çıkarının peşinde koşan bağımsız atomların [bireylerin] toplamından oluşuyormuş gibi yazsa da, sivil toplumun devletin daha somut birliğini önceden varsaydı-

---

mese de, daha kısa ve daha az tasviri olsa da, benzer bir çözümleme 1817/1818 Heidelberg derslerinde (VNS §104) ve *Philosophie des Rechts* (H 158-61) konusundaki 1819/20 tarihli derslerde bulunabilir. Hotho'nun 1822/1823 *Vorlesungsnachschrift*'inde işbölümünün zararlı etkilerine yönelik daha detaylı bir açıklama mevcuttur (VRP III, 609-13).

ğını da Hegel'in düşündüğünü göz önünde bulundurmalıyız (§184E). Bu, Hegel'in *laissez-faire* liberalizmini eleştirisinin temelidir: Sivil toplum düzeni kendine-yeterli ve kendini-yöneten bir düzen değildir, ancak işlevlerini bütünüyle yerine getirebilmek için devletin etkin müdahalesine ihtiyaç duyar. Hegel ortak iyinin doğal ve zorunlu olarak sivil toplumdaki ekonomik güçlerden ortaya çıkacağını savunan standart liberal görüşe karşı çıkar. Kendi çıkarının peşinde koşmanın doğal olarak toplumsal bir düzen ve karşılıklı dayanışmayı yarattığı konusunda Adam Smith'le aynı fikirde olmasına rağmen (§§184A, 187, 189), bu düzenin herkesin ortak yararına hizmet ettiği konusunda onunla fikir ayrılığına düşer. Böyle bir iyiyi elde edebilmek için, Hegel sivil toplumun piyasa güçlerinin devletçe denetlenmesi ve düzenlenmesi gerektiğini savunur (§§185E, 201E, 236, 243, 246). Sivil toplum "daimi ve katı bir evcilleştirmeyle güdülmeye ihtiyaç duyan duyan vahşi bir hayvan"dır (GW VI, 324).

Hegel müdahaleyle ilgili olarak çeşitli argümanlar ortaya koyar: (1) Soyut hakla uyumlu olan eylemler yine de kamu için tamamıyla zararlı olabilir (§232). (2) Üreticilerin ve tüketicilerin çıkarları birbirleriyle çatışabilir, bunun için her ikisinin de üstünde olan ve onların ilişkilerini düzenleyen harici bir fail mevcut olmalıdır (§236). Hegel kamunun metaları denetleme ve aldatılmama hakkı olduğu yönünde bir örnek verir. (3) Büyük sanayi dalları kendi denetimleri dışındaki koşullara bağımlıdır ve onların faaliyetleri sıklıkla kamu sağlığı için öngöremeyecekleri sonuçlar doğurur (§236). (4) Arz ve talepteki dalgalanmalar ticaret ve sanayinin bütün dallarını, pek çok insanı yoksulluğa düşürerek yerle bir edebilir (§244).

Hegel'in müdahaleye ilişkin argümanlarının bütünüyle içkin olması ve sivil toplumun ölçütlerine göre piyasanın işleyişini değerlendirmesi çarpıcıdır. Düzenlenmeye tabi olmayan piyasanın sorularına işaret ettiğinde, söz konusu problemlerin topluluğu aşındırdığını değil, bireysel özgür-

lüğün ve kişisel-menfaatinin peşinde koşmanın dibini oyduğunu savunur. Bu nedenle Hegel sivil toplumun ihtiyaçlarımızı artırsa da ihtiyaçların tatminini şansa bıraktığından yakınır (§185); ve yoksulluğu eleştirir, çünkü o, kişiyi sivil toplumun özgürlüklerinden yararlanma hakkından yoksun kılar (§243).

Hegel sivil toplumun hastalıklarından bahsederken devlet için pek çok önlem önerir: Sivil toplumun vergilendirmesi ya da kârları bile sınırlandırması gerektiği;[18] kamu projeleriyle yoksullara yardım etmesi (§241); yoksullara, iş bulma konusunda rekabet edebilmeleri için eğitim olanağı sağlaması (§239); sınai planlamaya destek olmak amacıyla arz ve talep döngülerini tahmin etmesi;[19] ve sömürgecilik aracılığıyla sanayi için yani pazarlar bulmasıdır (§§246-8). Hegel piyasa güçlerini düzenlemesinin yanı sıra, devletin kamu yararını piyasanın nemalanmadığı alanlarda, yani kamu sağlığı, sokak aydınlatması, köprü ve yol yapımı vs gibi alanlarda ilerletmesi gerektiğini düşünür (§236E).

Bu açıkçası Hegel'in piyasada yasal düzenleme ile özgürlük arasındaki dengeyi sağlayan, liberal ve komüniteryan gelenekleri genel anlamda birleştirme girişimi olması bakımından önemliydi. Eğer yasal düzenlemenin azlığı topluluğun dibini oyuyorsa, fazlası da özgürlüğü boğacaktır. Hegel bu sorunun farkında olduğu için her şeyi denetleme ve hiçbir şeyi denetlememe arasında bir orta yolu bulma ihtiyacını vurgular (§236E). Bununla birlikte, Hegel müdahale ile özgürlük arasındaki sınır hattının nereye çizileceği konusunda formüle edilebilecek genel bir kuralın mevcut olduğunu yadsır (§234). Bu sınır hattının *per necessitatem* [zorunlulukla] koşullara bağlı olarak yer değiştirebileceğini iddia eder.

Devlet hangi düzenlemeyi yaparsa yapsın, Hegel piyasada devletin adaleti ve istikrarı sağlaması gerektiğini dü-

---

[18] *System der Sittlichkeit* GW V (277-362) içinde, 354-6/170-3; ve GW VIII, 244.

[19] *System der Sittlichkeit* GW V, 351-2/168 içinde.

şünür. Kendi hâline bırakıldığında piyasa, insanları yoksullaştırarak oldukça adaletsiz ve istikrarsız bir yer hâline gelebilecek, böylece insanlar az sayıdaki iş ve kıt kaynaklar için rekabet etme durumunda olmayacaklardır. Devletin görevi, öyleyse, herkesin en azından kendi emekleri aracılığıyla kendileri için çalışma ve geçimini sağlama fırsatına sahip olmalarını garanti etmek olacaktır. Bu nedenle Hegel, eğer sivil toplumun belli hakları varsa, aynı zamanda belli ödevlerinin de olduğunu su götürmez bir şekilde açıklar (§§238E, 240E). Sivil toplum herkese çalışma hakkı ve insanların kendilerini idame edebileceklerinin güvencesini vermelidir (§240E). Hepsinden önemlisi, herkese onun faydalarından ve özgürlüklerinden yararlanabileceği güvencesini verme gibi bir görevi vardır (§243).

Şimdiye kadar Hegel devletin sanayiyi denetleme hakkını savunurken bir proto-sosyalist gibidir. Ne var ki sivil toplumun sorunlarının çözümünün sadece devlete bağlı olmadığını anlamak önemlidir. Hegel devletin piyasayı denetleme hakkına sahip olduğuna inandığı kadar, ona gereğinden fazla güç yüklemekten de korkmaktadır. Hegel çoğulcu tasarısıyla tutarlı olarak, piyasa ekonomisinin sorunları için kendi sosyalist-olmayan çözümünü ileri sürer: Korporasyon (*Korporation, Genossenschaft*). Korporasyon, aynı iş ya da mesleği paylaşan insanların birliğidir, devletten bağımsız olsa da devletçe resmi olarak tanınır. Açıkça örnek aldıkları ortaçağ loncaları gibi, korporasyon kendi iş ya da mesleğinde yetkin olan bütün bireyleri örgütleyecek, destekleyecek ve tanıyacaktır (§252). O, toplumsal yabancılaşma sorununa değinecektir; zira bireye ihtiyaç durumunda yardım ederek, ona aidiyet duygusu aşılamakla, onun "ikinci ailesi" olacaktır. Aynı zamanda politik yabancılaşma sorununa da değinir, çünkü Zümreler Meclisindeki bireyin çıkarlarını düzenleyecek ve temsil edecektir.

DEVLETİN YAPISI VE GÜÇLERİ

Hukuk Felsefesi'nde (§§283-329) Hegel ideal devletin yapısına ilişkin ayrıntılı bir teori ortaya koyar. Hegel'in teorisinin merkezi tezi, devletin akla uygun biçiminin *anayasal* bir *monarşi* olduğudur (§273A; H 238). *Prima facie* böyle bir iddia gerici bir iddiaymış gibi görünmektedir ve bu yönde yorumlanmıştır.[20] Ne var ki 1800'lerin başında böyle bir iddia standart reformist bir öğretiye işaret ediyordu. Bu, Hanoverli Whiglerin ve Prusyalı Reformistlerin görüşü, aslında *ancien régime*'i yukarıdan ıslah etmeyi amaçlayan kişilerin görüşüydü, böylece çağın devrimci havasına ayak uydurabilirlerdi. Anayasal monraşiye olan bu reformist inanç, monarkı anayasal güvencelerden kurtarmaya ve iradesini yasanın kaynağı hâline getirmeye çalışan *mutlak monarşi*nin gerici müdafaasına karşı olmak durumundadır. Mutlak monarşinin Prusyalı başsözcüsü K.L. von Haller'di; onun *Restaurations der Staats-Wissenschaft*'ı (*Devlet-İlminin Restorasyonu*) gerici davanın ana manifestosuydu. Hegel'in gerici davaya olan uzaklığı, özellikle *Hukuk Felsefesi*'nde Haller'e karşı uzun, tartışma yaratan sözlü saldırısından açıkça görülmektedir (§§219A, 258A).

Yine de Hegel'in anayasal monarşi lehine ortaya koyduğu güçlü iddia, onun ideal anayasa tartışmasını küçümsediği ve bir ulusun münasip bir anayasasının o ulusun kendine özgü kültürü, tarihi, iklimine ve coğrafyasına bağlı olduğu yönündeki Montesquieu'nun öğretisini desteklediğini dikkate aldığımızda bir ölçüde şaşırtıcıdır (§§3A, 273A). Hegel sadece anayasal monarşinin Prusya için en iyi anayasa olduğunu ya da onun yalnızca tarihsel gelişim aşaması için uygun olduğunu iddia etmez. Daha çok, anayasal monarşinin devletin akli biçimi olduğunu, çünkü özgürlük idealini herhangi bir hükümet biçiminden daha fazla gerçekleştirdiğini iddia

---

[20] Şöyle ki Haym (1857), s. 365-8; Popper (1945), II, s. 27, 53-4.

eder (H 238). Anayasal monarşinin yalnızca modern dünyanın ayırıcı niteliği olan bireyselliğin haklarını güvence altına aldığı görüşünü Heidelberg derslerinde en açık şekilde dile getirdiğini düşünürsek, Hegel'in iddiası daha anlaşılır hâle gelir (VNS §§135A, 137A). Kant, Humboldt, Jacobi, Schiller ve pek çoğu gibi Hegel de halkın iradesine sınırsız güç veren radikal demokrasinin herkesin temel haklarına her durumda saygı göstermemesinden korkmaktaydı. Buradaki esas nokta Atina'nın Sokrates'e yaptığı zulümdür.

Hegel için anayasal monarşinin en büyük gücü bütün yönetim biçimlerini birleştiren *karma* bir anayasa olmasıdır. Hegel anayasal monarşinin, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bir sentezi olduğunu iddia eder (§273A). Anayasal bir monarşi üç temel güce dayanır: Yasaları çıkartan *egemen*, yasaları uygulayan ve yerine getiren *yürütme*, yasaları yapan *yargı* (§273). Egemen *tek* birey, yürütme *birkaç* bireyden ve yasama pek çok bireylerden oluştuğundan, her güç bir yönetim biçimini temsil eder: (Sırasıyla) monarşi, aristokrasi ve demokrasi (§273A).

Hegel için karma hükümetin esas meziyeti güçler ayrılığında yatar. Bu, tek bir gücü başkalarına hükmetmekten alıkoyduğundan, özgürlük için en iyi kurumsal güvenceyi sağlar. Bu bağlamda, Hegel'in Montesquieu'nun ünlü güçler ayrılığı öğretisini tekrar teyit etmesi dikkate değerdir, çünkü "doğru anlaşıldığında [söz konusu öğreti] kamusal özgürlüğün güvencesi olarak kabul edilebilirdi" (§272A). Hegel güçler ayrılığının haddinden fazla oluşunun devletin birliğini zayıflatacağı uyarısında bulunurken (§§272A, 300E), hâlâ, modern devletin, ancak hükümeti farklı bölümlere ve işlevlere ayırması durumunda özgürlüğü gerçekleştireceğini düşünmektedir (VNS §132; H 231).

Hegel anayasal monarşi adına çok daha sistematik ya da metafizik bir iddiayı, sadece anayasal monarşinin gerçek devlet idesini gerçekleştireceği iddiasını ortaya atar (§§272-3). Anayasal monarşinin her bir gücü, kavramın bir momen-

tini temsil eder: Genel yasaları yürürlüğe koyduğu için yasama tümelliktir; yasaları belli durumlara uyguladığı için yürütme tikelliktir; ve tek bir kişide hem yasamayı hem de yürütmeyi birleştirdiğinden monark tekilliktir. Hegel, en iyi yönetim biçimi (§272) hakkındaki ihtiyatlı değerlendirmesi yerine sistematik argümanına daha fazla ağırlık verirken, sistematik argümanı en iyi şekilde, anayasal monarşinin özgürlük için en uygun kurumsal korumayı sağladığı iddiasını göz önüne aldığımızda en iyi şekilde anlaşılır. Devlet idesi özgürlüğe dayandığı ve anayasal monarşi özgürlüğü diğer yönetim biçimlerinden daha iyi gerçekleştirdiği için, bundan çıkan sonuç anayasal monarşinin devlet idesinin en üst düzeyde gerçekleşmesi olduğudur.

Hegel'in politik değerlerini anlayabilmek, ona yöneltilen otoriterlik yanlısı suçlamaları değerlendirebilmek ve liberalizm ile komüniteryanizmi bağdaştırma girişimini nasıl gerçekleştirdiğini tam olarak kavrayabilmek için onun ideal devletinin yapısı hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip olmak gerekir. Şimdi Hegel'in anayasal monarşisinin güçlerini yakından inceleyeceğiz.

Egemen

Egemen güç monarktır. Hegel monarşiyi, akli anayasanın zorunlu bir parçası olarak savunur; çünkü o, devleti tek bir egemenlik kaynağıyla donatır. Monark tek kişi olduğundan bölünmez bir güçtür ve egemenliği kendi içinde bölünebilen bir meclisten daha iyi temsil ettiği gibi, daha iyi de yürütür (§279). Hegel tek bir egemenlik kaynağının modern devletin bir zorunluluğu olduğu fikrindedir. Ortaçağ anayasasıyla ilgili sorun, pek çok bağımsız korporasyon ve topluluğun tek bir egemenlik kaynağı olmadığı ve kendilerini savunmak konusunda bile uyumlu olarak hareket edememeleriydi (§278).

Hegel *verasete dayanan* monarşiyi hizipler arasındaki bütün çatışmaların dışında kaldığı ve istikrarlı bir ha-

lef-selef ilişkisini sağladığı için savunur (§281; VNS §138). Hegel en yüksek otorite olduğu için monarkın, bir şekilde halka sorumluymuş ve sözleşmeyle bağlanmışcasına devletin en yüksek memuru olduğunu kabul etmez (VNS §139). Hegel monarkın, tüm sorumluluğu emrindeki kişilere yükleyerek eylemlerinden sorumlu tutulabileceğini yadsır (§284; W §140). Monarka yüklediği öyle yüceltilmiş bir statüdür ki ilahi hak öğretisini, kendi spekülatif tarzıyla açıklar, bu öğretiye göre monark yeryüzünde Tanrı'yı temsil eder (§279A).

Hegel'in ilahi hak öğretisini müdafaası monarka mutlak güç yüklüyor görünse de, eski mutlakiyetçiliği savunmaktan da oldukça uzaktır. Bunun yerine, onun başlıca kaygısı monarkı anayasaya bağlamaktır. Akli bir devlette monarkın kişiliğinin önemsiz olması gerektiğini ve anayasanın akliliğinin monarkın kişiliğinin ehemmiyetsizliğinde yattığını vurgular (VNS §138). Hegel'in monarkta izin verdiği tek gerçek güç suçluları affetme, bakanları atama ve görevden alma hakkıdır (§§282-3). O, monarkın yalnızca anayasaya bağlı olduğu sürece egemenliği elinde bulunduracağını ısrarla vurgular (§278A). Monark, bakanlardan aldığı tavsiyeyi yerine getirmelidir; böylece "evet" demekten ve önüne koyulan kararların altına imza atmaktan başka bir şey yapamaz (§§279A, 280E). Yalnızca bu nedenden ötürü Hegel monarkın bir kişi olarak sorumlu tutulamayacağını söyler (§284); zira sonunda, bütün sorumluluk bakanların omuzuna yüklenecektir. Sonuçta monark Hegelci devlette, özünde, "biçimsel kararın en yüce timsali" olarak hizmet eden formel bir rol üstlenmektedir. Fakat bu sembolik rol Hegel için büyük bir önem taşımaktadır; çünkü o, halkın birliğini, egemenliğini ve kültürünü temsil etmektedir (§§279-80).

Yürütme

Yürütme gücünün amacı egemenin kararlarını uygulamak ve yürürlüğe sokmaktır (§287). Yürütme gücü polis, hukuk

ve kamu hizmetine dayanmaktadır (§287). Yürütmenin temel taşı, asıl görevi korporasyonların tikel çıkarlarını devletin tümel çıkarlarıyla dolayımlayan kamu hizmeti ya da bürokrasidir (§289). Hegel'in devletinde bürokrasi büyük bir güce sahiptir: Tavsiyesi sadece monarkı bağlamaz (§279E), bürokrasi, korporasyonlar tarafından doğrudan dillendirilmese de, aynı zamanda onların gerçek çıkarlarının da farkındadır (§§289, 301A). Ne var ki Hegel'e mandarinciliğin ya da bürokratik devletin eleştirel olmayan bir savunucusu rolü yüklenemez. Bürokrasideki tehlikeli yozlaşmışlığın da (§295), devlette baskın güç olan bürokrasinin de farkındadır. Bu nedenle, bürokrasinin güçlerinin sınırlı olması gerektiğini ve faaliyetlerinin monark tarafından yukarıdan ve korporasyonlarca da aşağıdan denetlenmesi gerektiğini vurgular (§§295, 297; VNS §145). Hegel yasama içindeki muhalefetin bakanları sorgulama hakkı olmasını tavsiye eder, çünkü bu onları halka karşı sorumlu kılacaktır (VNS §149).

Yasama

Yasama gücü İngiliz modeline dayalı çift-kamaralı zümreler meclisine dayanır (§312). Soyluluktan oluşan, kendi mevkisini verasetle elde eden yüksek bir ayan meclisi ile sahip oldukları mevkiye seçimle gelen halktan kimselerden oluşturduğu bir yasama organı meclisi söz konusudur. Hegel böyle ikiye-bölünmüş bir meclisin, çeşitli müzakere düzlemleri yaratmak suretiyle yetkin kararlar için güvence sağladığını ve yürütme ile düşünce ayrılığına düşme olasılığını azalttığını düşünmektedir (§313). Zümreler Meclisi sivil toplumun iki zümresini temsil eder: Tarım devleti veya toprak aristokrasisi, ticaret ve sanayi zümresi ya da *burjuvazi* (§§303-4). Yasama organı meclisinin üyeleri korporasyonları ve toplulukları aracılığıyla seçilseler de, onlardan emir almazlar (§309E). Zümreler Meclisinin başlıca rolü siyasal meselelere ilişkin kamu bilincini geliştirmek ve insanlar ile egemen

arasında bir bağ yaratmaktır (§§301-2). Ayrıca hükümet ile halk arasında önemli bir tampon vazifesi görürler. Halkı, onun çıkarlarını örgütleyerek ve temsil ederek istibdattan korurlarken, halkın çıkarlarını denetleyerek, enerjisini yönlendirip kanalize ederek "ayaktakımı"ndan hükümeti korur.

Hegel'in anayasal monarşisi ne kadar demokratikti? Hegel'in Anayasal bir monarşinin demokratik unsuru lehine verdiği destek konusunda hiçbir şüpheye yer yoktur. Ortak törel bir yaşamın ya da topluluğun (*Sittlichkeit*) gerçek olanağı, sıkça vurguladığı gibi halkın katılımına bağlıdır, zira ancak halk devlete katıldığında kendilerini onunla özdeşleştirir ve ona önem verirler (§§261, 308A).[21] Buna göre, Hegel'in devleti gerçekten demokratik bazı yöntemleri önermektedir. Hegel yasama organı meclisinde sadece seçilmiş temsilcileri düşünmez, aynı zamanda Zümreler Meclisindeki rakip partileri de düşünür (VNS §156A). Bunlar modern anlamda parti değildirler, çünkü halkın oyu için rekabete girişmezler; bunun yerine hesap verme sorumluluğunu artıran muhalif bakış açılarını temsil ederler. Hegel'in tahayyülünde üç taraf söz konusudur. Bir tanesi halk, bir tanesi hükümet ve diğeri de bu ikisi arasında dolayım vazifesi görecek başka tarafsız bir partiydi. O daha da ileri giderek, hükümetin zümrelerdeki çoğunluğa sahip partinin desteğini alması gerektiğini vurgular (VNS §156A).

Ne var ki Hegel'in genel oy hakkı bakımından modern anlamda demokrasiyi savunmadığının farkında olmak önemlidir. Bütün yaşamı boyunca doğrudan demokrasiden şüphe duydu, çünkü kendi azami çıkarlarını belirleyecek bilgiden yoksun olan halkın bilgeliğinden kuşku duymaktaydı.[22] Çağdaşlarının pek çoğu gibi, Hegel de işçileri, hizmetlileri ve kadınları dışarıda bırakan sınırlı oy hakkı üzerinde ısrar etmekteydi. Dahası, belli yaş ve gelirdeki herhangi bir erkeğe oy verme hakkı tanınması gerektiği yönündeki radikal görü-

---

[21] Krş. VD I, 576-7/237-8; ve ER XI, 111-12/318.

[22] PR §301A. Krş. ER XI, 110-11/ 317.

şe karşı çıkmış,[23] bu görüşe karşı iki argüman ileri sürmüştü. İlki, birey kabaca hangi çıkarların en iyi çıkarlar olduğunu yaş ve zenginliğinden hareketle bilemez; ve ikincisi bu, seçmen duyarsızlığına yol açar, çünkü birey oy veren milyon kişi içinde bir kişi olduğunu ve büyük bir mecliste sadece bir kişiye oy verdiğini düşündüğünde, oy vermesinin anlamsız olduğunu hissedecektir. Genel oy hakkına ve coğrafi bölgelere göre oy vermek yerine, Hegel grup bağlılığı ya da mesleki çıkarlar çerçevesinde oy verilmesini savunur; başka bir deyişle, bir kişinin soyut bir birey olarak doğrudan oy vermesi gerektiğini değil, bir grubun üyesi olarak dolaylı bir şekilde oy vermesi gerektiği fikrindedir. Bu nedenle, Zümreler Meclisine bir temsilci seçen bir bireyler yığını değil, korporasyonlar olacaktır. Böyle bir sistemin, Hegel'in iddiasından anlaşılacağı üzere, bazı avantajları vardır; bu sistem, aksi takdirde vahşi bir sürüye dönüşebilecek olan halkın menfaatlerini düzenler, yönlendirir ve denetler; ve kayıtsızlığı önler, çünkü birey bir grubun üyesi olarak verdiği oyun tek bir bireyin oyundan çok daha güçlü bir temsil kudreti olduğunu hisseder (§§302E, 303A, 311A).

Hegel'in anayasal demokrasisi bazı kendine özgü demokratik unsurları barındırsa da, bunların Hegel'in törel yaşam ideali için yeterli olup olmayacağı pekâlâ sorulabilir. Bu ideal herkesin devletle özdeşleşmesini, herkesin kendi amaç ve aidiyet duygusunu devlette bulması gerektiğini ortaya koyar. Hegel devlet işlerine katılımı gerektiren böyle bir özdeşleşmeyi, böyle bir amaç ve aidiyet duygusunu bizatihi vurgulamıştır. Fakat Hegel'in oy hakkına yönelik sınırlı kavrayışı, tam demokrasiye yönelik çekinceleri, büyük nüfuslu grupların kamusal yaşama katılımdan dışlanmasını beraberinde getirmiştir. Tarımsal zümrenin köylüleri Zümreler Meclisinde fiilen temsil edilmemekteydi; bir şekilde temsil edilse bile, bu seçilmemiş olan soyluluk aracılığıyla oluyor-

---

[23] PR §§303A, 308A. Krş. ER XI, 110-13/317-19 ve VVL IV, 482-4/263-4.

du (§307). Hegel'in ticari zümrenin işadamlarının kendilerini devlet işlerine adamak konusunda yeterince özgür ve bilgi sahibi oldukları konusunda da çekinceleri vardı (§§308, 310E). Bir aidiyet duygusunun geliştirilmesinde korporasyonların önemini vurgulasa da, gündelikçileri korporasyonlardan dışlamış, böylece oy hakkından mahrum etmiş,[24] ona en fazla ihtiyaç duyan asıl grubun toplumla bütünleşmesini, *Sittlichkeit* umutlarını tehlikeye atarak yadsımıştı.[25]

Öyleyse Hegel'in siyaset felsefesi, otoriteryanizme yöneltilen talihsiz suçlamalarla itham edilmemiş, temel liberal değerleri muhafaza etmiş olsa bile, Hegel'in topluluk idealini gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorusu cevaplanmamış kalır. Bu nedenle, biraz tuhaf görünse de, aslında Hegel'den şikâyetçi olması gereken, liberallerden ziyade komüniteryanlerdir. Sonuç olarak, Hegel'in büyük sentezi başarısız olmuştur, bunun nedeni topluluk için çok daha azını yapması ve özgürlük için yeteri kadarını yapmaması değil, özgürlük için haddinden fazlasını yapması ve topluluk için yeteri kadarını yapmamış olmasıdır.

---

[24] PR §253A. Krş. *System der Sittlichkeit* GW V, 354/171 içinde.

[25] Bu nokta Avineri tarafından dikkate değer biçimde ele alınmıştır (1972), s. 98-9, 109, 148, 151-3.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜR FELSEFESİ

ON BİR

TARİH FELSEFESİ

HEGEL VE TARİHSELCİLİK

1830 tarihli *Ansiklopedi*'sinde Hegel, sisteminin yetkin bir teşhirinde dünya tarihini üstünkörü biçimde ele almıştır, bu konuya en uzunu gerçekte kilisenin devletle ilişkisi (§552) hakkında bir tartışma olan beş paragraf (§§548-52) ayırmıştır. Okuyucu bundan tarihin Hegel için önemli olmadığı sonucunu çıkarabilir. Fakat burada, her zaman olduğu gibi konuyu ele alış uzunluğuyla meselenin önemi hakkında yargıda bulunmak naiflik olacaktır. Hegel *Ansiklopedi*'de pek az değinse de tarih, felsefesinde hayati bir rol oynamaktaydı; zira felsefesinin karakteristik teması, ana alanı tarih olan tindir (s. 150-4). Tin'in yaşam üzerindeki ayırt edici niteliği, Hegel'e göre, özgürlüğe dayanır; ancak özgürlük kendini sadece tarihte gerçekleştirir.

Bu, Hegel'in tarih felsefesi için o kadar önemliydi ki Berlin'de bu konuda beş kere seminer vermişti. Şimdi onun tarih felsefesinin tamamına yakınını birkaç fragmandan ve öğrencilerin ders notlarından biliyoruz. Okunabilir olmala-

rı nedeniyle, bu dersler onun felsefesine giriş için oldukça popüler metinlerdi. Bu derslerin popülerliği ve 1820'li yıllarda Hegel'in etkisi onun tarihselciliğin filozofu olarak ünlenmesine katkıda bulunmuştur. Hatta bazı araştırmacılar, tarihselciliği Hegel'in felsefeye en önemli katkısı olarak görmüşlerdir. İddialara göre, aklı ilk tarihselleştiren ve gelişim fikrini felsefenin içine sokan kişi Hegel'di.[1]

Hegel'in tarihselciliğin filozofu olarak şöhreti ciddi bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Burada pek çok şey, oldukça müphem ve ikircimli bir terim olan "tarihselcilik"e tam olarak ne anlam verildiğine bağlıdır. Daha önce terimi asıl ve genel anlamı bağlamında tanımlamıştık (s. 53-5): İnsanlığın dünyasında her şeyin bir tarihi olduğu, toplumun organik bir yapıya sahip olduğu, bütün insani inanç ve uygulamaların kendilerine özgü tarihsel bağlamdan zorunlulukla ortaya çıktığı öğretisidir. Asıl hâliyle, tarihselcilik daha sonra onunla sıklıkla ilişkilendirilen bir anlamı, yani tarihsel gelişimin kaçınılmaz ve ilerleyici olduğu tezini taşımıyordu. Bir bütün olarak toplum ve tarih hakkındaki genellemelerden bıktığından, tarihselciliğin babaları olan Montesquieu, Hamann ve Möser daima tarihsel bağlamın bireyselliğini ve benzersizliğini vurgulamışlardır; böylece bütün kültürler için tek bir ilerleme ölçütü belirlemek olanaksızdı. Ne var ki daha 18. yüzyılın sonlarında, daha sonra ortaya çıkacak olan tarihselci öğretinin belirgin izleri mevcuttu. Lessing, Kant, Schelling, Herder ve Schlegel tarihin yasalarının olduğunu ve tarihsel gelişimde ilerlemenin mevcut olduğunu iddia ediyorlardı. Schelling, Herder ve Schlegel tarihle olan organik analojiyi genişletmişlerdi, böylece her kültürün kendi doğum, çocukluk, olgunluk ve çöküş dönemi vardı.

Eğer tarihselcilik yukarıda bahsedilen iki manada anlaşılırsa, o zaman Hegel düpedüz bir tarihselciydi. O, genel öğretiyi paylaşmakla kalmamış, aynı zamanda tarihin ilerlediği tezini de geliştirmişti. Hegel'in bu düşünceleri dikka-

---

[1] Örneğin bkz. Berlin (2002), s. 99-100.

te alındığında tarihselciliğin *kurucusu* olduğu söylenemez, çünkü öğretinin ondan önce uzun bir tarihi vardı; fakat etkisi nedeniyle, [söz konusu öğretinin] ana *yayıcısı* ya da *aracısı* olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, sadece bu anlamda olsa da, Hegel bir tarihselci olarak bu şöhreti hak etmiştir.

Bununla birlikte, bu dönemde oldukça belirgin ahlaki ve yasal bir öğretiye işaret eden "tarihselcilik" teriminin başka bir anlamı de mevcuttur. Bu öğretiye göre, evrensel yasalar ya da kanunnameler yoktur, çünkü ahlak ve yasaların tek mantıklı açıklaması onların kendine özgü tarihsel ve kültürel bağlamı içinde bulunmalıdır. Böyle göreceli bir öğreti genel anlamıyla tarihsiciliğin kaçınılmaz sonucuymuş gibi görünmektedir; eğer bütün yasalar özgül toplumsal ve tarihsel bağlamın ürünüyse, bu yasalar tarihsel ve toplumsal bağlamdan ayrılamaz ve söz konusu bağlamla uyumludur; böylece bu bağlamın dışında geçerlilikleri yoktur. Şayet bu yasaları tüm insanlık için geçerliymiş gibi evrenselleştirirsek, bütün kültürleri kendi kültürümüzün ölçütleriyle değerlendirme yanılgısı olan etnosentrizm suçlamasıyla karşı karşıya kalırız. Bu ahlaki ve yasal öğreti onu Aydınlanmanın akılcılığının dibini oymak için kullanan Möser, Hamann ve Herder tarafından geliştirilmiştir. Bu [öğreti] kaçınılmaz olarak 19. yüzyıl başlarındaki, ana düşünürleri F.K. Savigny ve K.F. Eichhorn olan tarihsel hukuk okulunu ortaya çıkarmıştır.

Bu anlamda, Hegel'in tarihselci ol*ma*dığını *ve* buna karşı gösterilen tepkide onun merkezi bir figür olduğunu anlamak gerekir. Hegel'in felsefesinin temel amaçlarından biri tarihselciliğin göreceliliğine karşı aklın otoritesini savunmaktı. Dolayısıyla onun epistemolojisi akli eleştiriyi yeniden eski hâline getirmeye çalışacak ve hukuk felsefesi doğal hukuku yeniden-tesis-etme girişimi olacaktı. *Par excellence* (fevkalade) bir tarihselci olarak Hegel'in şöhretini yanıltıcı hâle getiren, tarih felsefesinin merkezi tezinin –tarihte aklın mevcut olması– kısmi olarak gelişen tarihsiciliğe karşı gösterilen bir tepki olmasıdır.

Sözün kısası, Hegel'in tarihsiciliğin gelişimindeki rolü ikircimlidir. O hem tarihsiciliğin savunucusu hem de eleştirmenidir: Bütün insani etkinliklerin tarihin ürünü olduğu ve tarihin yasalarla uyum içinde olduğu yönündeki öğretinin savunucusudur; fakat aynı zamanda aklın evrensel otoritesinin dibini oyma girişimi olan göreciliğin bir eleştirmenidir. Bu ikircimli ilişkide, Aydınlanma mirasını muhafaza etme ve ıslah etme girişimini de fark edebiliriz.

TARİHTE AKIL

Dünya tarihi felsefesi üzerine derslerinin girişinde Hegel, felsefenin tarihe getirdiği temel fikrin, akıl idesi, daha açık ifade etmek gerekirse, "akıl dünyayı yönetir ve dünya tarihi bu nedenle akli bir süreçtir" şeklindeki ide olduğunu ileri sürer (VG 28/27). Bu tez doğrudan onun mutlak idealizminden kaynaklanır, bu münasebetle her şey mutlak idenin bir tezahürüdür. Tarih felsefesi özünde mutlak idealizmin tarihe uygulanmasıdır. Bu temel nokta, Hegel'in toplumsal ve siyasal felsefesini metafiziğinden ayırmak isteyenler için bir engeldir.

Hegel daha kesin ifade edildiğinde, tarihte akılla neyi kastetmektedir? En temel düzeyde, tarihin yasalara uyacağını ya da onun içindeki her şeyin zorunluluk temelinde işlemesini kasteder. Bu nedenle Hegel, aklın formunu zorunlulukla özdeşleştirir (EPW §§1, 9); ve aklın Epikurosçu gelenekle tarihe hükmetmesi tezine –bu geleneğe göre her şey rastlantısal olarak gerçekleşir– karşı çıkar (VG 37/34).

Şüphesiz ki Hegelin tezi tarihin yasalarca yönetildiğinden daha fazlasıdır; zira Hegel'in kafasında belli türdeki yasalar vardı. Bu yasalar sadece olayları dolaysız bağlamlarıyla açıklayan mekanik yasalar değil, aynı zamanda onları amaç veya erekleriyle açıklayan teleolojik yasalardır. Dolayısıyla tarihte akıl olduğunu söylemek Hegel için olay-

ların belli bir amaca ya da tasarıma uydukları veyahut da bir amacı gerçekleştirmek için zorunlulukla vuku buldukları anlamına gelmekteydi (VG 50/44). Bu nedenle, Hegel tarih filozofunun, *dışsal* zorunlulukla, öyle bir zorunluluk ki "dışsal koşullardan bizzat kendileri olan nedenlerden kaynaklanır" (VG 29/28) yetinmemesi ve şeylerin *içsel* zorunluluğunu, onların neden içkin formlarından ya da altlarında yatan amaçtan kaynaklandıklarını açıklaması gerektiğini düşünür.

Hegel *Mantık*'da, tarih felsefesi için önemli olan mekanik ve teleolojik açıklamaya yönelik oldukça belirgin bir izah verir. Mekanik açıklama, zamanda önceleyen nedenleri olayların sebebi yapar; bu hipotetik ya da koşulludur: *Şayet* daha önce bir olay meydana gelirse, bundan sonra başka bir olay meydana gelmelidir. Ne var ki teleolojik açıklama bir olayın nedeninin zamanda daha önce gerçekleşmeyen bir amaç olduğunu varsayar. Aristoteles gibi Hegel de amacı içkin biçim ya da şeyin özü, onun "biçimsel-ereksel nedeni"yle özdeşleştirir. O da bu biçimsel-ereksel nedenin, varoluş sırasına göre değil, sadece açıklama sırasına göre öncelik taşıdığını ve bunun sadece tikel faillerin etkinliği aracılığıyla gerçekleştiğini ya da ortaya çıktığını vurgular:

> Gözlemlememiz gereken ilk şey şudur: İlke olarak adlandırdığımız şey, son erek veya belirlenim ya da *kendinde* tinin ne olduğu, doğası veyahut da kavramı; sadece *tümel* ya da *soyut* bir şeydir. Bir ilke, yani temel bir önerme ya da yasa, tümel veya içsel bir şeydir, kendinde ne kadar doğru olsa da, hâlâ bütünüyle edimselleşmemiştir... Edimselleşmesi için başka bir moment daha eklenmelidir ve bu, ilkesi dünyadaki insanların iradesi, etkinliği olan yasalaştırma, edimselleştirmedir. Yalnızca bu etkinlik yoluyladır ki bu kavramlar, örtük belirlenimler edimselleşir.
>
> (VG 81/69-70)

Tarihte teleolojik açıklamanın önemini vurgulamakla Hegel mekanik açıklamayı dışlıyor değildir. Mekanik açıklamanın, bütün içindeki tüm parçalar için eksiksiz biçimde geçerli olduğunu düşünür; fakat bu, bütünün bakış açısından yetersizdir. Bütünün bakış açısını dikkate aldığımızda onun amaç ya da tasarımını da hesaba katmamız gerekmektedir. Hegel neden tüm parçaların öncelikli olarak mevcut olduğunu açıklamak için teleolojik açıklamaya ihtiyaç duyduğumuzu düşünür. Mekanik nedenselliğin işleyişleri, sayesinde tarihin amaçlarının gerçekleştirildiği araçlar veya aletlerdir sadece.

Hegel tarihin teleolojik yasalara uyduğunu dile getirdiğinde, en temel düzlemde onun, doğanın kendisi gibi aynı organik gelişim yasalarını izlediğini kasteder. O, tarihin nesnelerini –ulusları, kültürleri ve devletleri– doğada söz konusu olan herhangi bir şey gibi organik gelişimin aynı sürecine tabi olan organizmalar olarak ele alır. "Ulusal tin doğal bir bireydir; o böyle çiçeklenir, güçlenir, solar ve ölür" (VG 67/58). Herhangi bir organizma gibi tarihsel gelişim de üç diyalektik devinime dayanır; başlangıç hâlindeki birlik, fark ve yeniden-bütünleşme veya farktaki-birlik.

Hegel, bununla birlikte, tarihin sadece organik yasalara değil, aynı zamanda yalnızca tine özgü olan belli yasalara da uyduğunu eklerken temkinlidir. Bunun nedeni, tarihin tinsel gelişim yasalarını içermesidir, Hegel tarihte *ilerleme*den, yaşama özgü, döngüsel gelişimden daha yüksek bir şeyden bahsetmenin olanaklı olduğunu söyler (VG 70, 149-55/61, 124-31). Mademki tin sadece yaşam değil, aynı zamanda yaşamın öz-farkındalığıdır, o zaman tarih yasaları onun öz-farkındalığının gelişimiyle ilgili olmalıdır. Bu yasalar, ben'in akıl sahibi bir varlık olarak kendinin farkında olduğu dışsallaşma ve tekrar-içselleşmenin, kendini-kaybetme ve kendini-keşfetmenin diyalektiğini içerir (s. 156-8).

Mademki tarih yasaları tinin öz-farkındalığıyla ilgilidir ve tinin ayırt edici özelliği özgürlüktür, tarih yasaları [da]

özgürlüğün öz-farkındalığıyla ilgilidir. Böyle bir öz-farkındalık aslında tarihin amacı veya ereğidir (VG 63/54). Hegel bu amaca göre ilerlemeyi değerlendirir. O, dünya tarihini özgürlüğün öz-farkındalığının gelişimindeki belli aşamaları, üç ana çağa ayırır. Tek *bir* kişinin, hükümdar ya da despotun özgür olduğunu anlayan *Oryantal* çağ; bazı kişilerin (yurttaşların) özgür olduğunu düşünen *Yunan* çağı; ve *bütün* kişilerin ya da böyle bir insanlığın, özgür olduğunu bilen *Germanik* çağ söz konusudur. Oldukça basit görünen bu şema bir, birkaç ve bütünün, niceliğin üç kategorisi olduğunu savunan Hegel için zorunluydu. Tarih akıl tarafından yönetildiği için üç kategoriyi de ortaya koymalıdır.

Hegel'in "tarihte akıl" deyişinin çifte anlamı olduğunun farkında olmak önemlidir. Deyiş sadece tarihin *biçimi*ne – yasalara ya da ereklere uymasına– işaret etmez, –aynı zamanda onun *içeriği*ne– tarihin belirli bir amacına da işaret eder. Mademki özgürlüğün öz-farkındalığı tarihin amacıdır ve özgürlük akliliğin ayırt edici niteliğidir, o zaman tarihin amacı da aklın öz-farkındalığıdır. Öyleyse, hem tarihte bir amacı olması açısından hem de bu amacın *ne* olduğu bakımından tarihi yöneten akıldır. Tarihte aklın mevcut olduğunu söylemek hem onun bir amaç veya tasarıya uyduğu hem de amaç ya da tasarının aklın kendini-gerçekleştirmesi olduğu anlamına gelir.

AKLIN HİLESİ

Şimdiye kadar belirtildiği üzere, Hegel'in tarihte akla ilişkin ana teması iki itiraza karşı savunmasız kalmaktadır. İlki, naifçe ve mantıksızca, şunu iddia ediyor görünmektedir: İnsanlar idealleri ya da ilkelerinden hareketle, açık ve öz-bilinçli amaçları özgürlüğü gerçekleştirmekmiş gibi eylerler. İkincisi özgürlüğe hiç yer bırakmaz, zira eğer her şey zorunlulukla meydana gelirse, başka seçeneğimiz var mıdır? He-

gel tarihin sonunun, özgürlüğün öz-farkındalığı olduğunu düşünse de, tarihin yasalara uyduğunu da vurgular, böylece bu ereğin gerçekleşmesi zorunlu hâle gelir. Fakat zorunlulukla gerçekleşen bir özgürlük hiç de özgürlük gibi görünmemektedir.

Şüphesiz ki Hegel bu sorunların farkındaydı ve onlara cevabı tarih felsefesinin en kışkırtıcı ve tartışmalı fikirlerinden biriydi: Aklın hilesi (*List der Vernunft*). Daha açık ifade edersek, aklın hilesi, aklın bireylerin menfaatlerini kendi ereklerini gerçekleştirmek için kullanmasıdır (VG 84-8, 105/71-4, 89). Bireyler arasında hiçbir eşgüdümlü ve ortak eylem söz konusu olmayıp bu erekleri niyetli ve öz-bilinçli olarak formüle etmeseler de, yine de bu erekleri bilinçdışında kendi kişisel çıkarlarının peşinden koşarak gerçekleştirirler. Öyleyse, kişisel menfaatlerin kaosundan aklın düzeni ve ortak erekleri ortaya çıkar.

Böyle bir tez her iki zorluğun üstesinden geliyor görünmektedir. İlki, insanların ahlaki ilkeden hareketle eylediklerini varsaymaz; zira kendi menfaatlerinin peşinden gitseler bile yine de aklın ereklerini gerçekleştirirler. İkincisi bir kişi zorunlulukla akıl uğruna eylese bile, bunu kendi menfaatinin peşinden koşarak yapar; böylece bu, onun dışında iş gören ve kişiyi istemediği bir şeyi yapmaya zorlayan ya da istediğini yapmaktan alıkoyan bir kader değildir.

Hegel'in tarih felsefesinin en büyük ironilerinden biri, idealleri tarihi yöneten güçler hâline getirse de, işin esası hiç de öyle olmamalarıdır; zira aklın hilesi insan eyleminin ana güdülerinin –aklın gerçekleşmesinin temel araçlarının– ahlaki ilkeden ziyade kişisel menfaati olduğunu söyler. Aslında Hegel ahlaki idealizmin aklın tarihte gerçekleşmesi bakımından hiçbir rolü olmaması gerektiği konusunda açıktır. O açıkça şunu ifade eder: "... Sırf iyilik uğruna iyiliğin peşinde koşmak gibi boş mefhumların mevcut gerçeklik içinde yeri yoktur" (VG 94/80). Hegel tarihsel zorunluluğu doğru ve yanlış hakkındaki idealler*imize* dayanarak değerlendirmeye

karşı da uyarır, çünkü bu sadece hoşnutsuzluk yaratacaktır (VG 107-8/91). Daha da önemlisi, Hegel dünya tarihinin ahlaktan daha yüksek bir düzlemde işlediğini açıklar:

> Zira dünya tarihi ahlakın kendisinin ait olduğu düzlemden daha yüksek bir düzlemde hareket eder, bu özel kanılara, bireylerin vicdanına, tikel irade ve eylem biçimine ilişkindir. ... Tin'in nihai amacında gereken ve söz konusu amaçta ihtiyaç duyulan, ilahi inayetle gerçekleştirilen şey, etik yaşamı itibariyle bireye düşen yükümlülüklerin, mesuliyetlerin ve sorumlulukların da ötesindedir.
>
> (VG 171/141)

Hegel'in tarih felsefesinin bir diğer ironisi ise akılcılığına karşın, akıldan ziyade tutkuyu tarihin arkasındaki itici güç olarak belirlemesidir. Aklın hilesi tarihin ereklerinin gerçekleşmesinde tutkuya temel bir rol yükler. Akıl kişisel menfaat aracılığıyla gerçekleştirildiği için ve tutkular da kişisel çıkarın peşindeyken en aktif hâle geldiklerinden, tutkunun aklın ereklerinin gerçekleşmesinde hayati nitelikte olduğu ortaya çıkacaktır. Öyleyse Hegel, tutkunun insan eylemindeki en etkili [itici] güç olduğunu vaaz eder: "... Tutkunun doğal gücü insan üzerinde üstünkörü ve güçlükle elde edilen düzen ve ölçülülük, adalet ve ahlaktan çok daha dolaysız bir etkiye sahiptir" (VG 79/68). Hegel şöyle dediğinde sanki orada bir romantiği okuyor gibiyizdir: "... Dünyada büyük hiçbir şey tutku olmaksızın başarılmamıştır" (VG 85-6/73). Fakat bu satırlarda gerçekte romantik olan hiçbir şey yoktur, zira Hegel'in tutku kavramı idealizmden çok kişisel çıkardan ileri gelmektedir. Böylece o, tutkuyu daha geniş bir anlamda kullanır: "Tutku ifade etmeye çalıştığım şey için çok da doğru bir kelime değildir. Onu burada tikel çıkarların, özel amaçların ya da bencil niyetlerin hükmettiği insan etkinliğine işaret etmek için kullanıyorum..." (VG 85/72).

Hegel'in ahlaki idealizmi yıkması ve kişisel çıkarı desteklemesi kaçınılmaz soruyu da beraberinde getirir: Bireyler, nasıl ve ne zaman tarihin amaçlarının farkında olurlar? Elbette, bir şekilde onların farkında olmaları gerekir; çünkü Hegel aklın ereklerinin sadece bireyler aracılığıyla gerçekleştirildiğini ve şayet bireyler hiçbir zaman bu ereklerin farkında olmadıklarında onları gerçekleştirdiklerini söylemenin güç olduğunu vurgulamıştır. Bu soruya cevap verirken Hegel tarih felsefesinin kötülüğüyle dile düşmüş başka bir temasını ortaya koyar: Dünya-tarihsel birey (VG 97-103/82-9). Bunlar Sokrates, Luther ve Napolyon gibi kişilerdir. Sadece onlar kendi çağlarının sınırlı ufku üzerine yükselme, tarihin nereye doğru gittiğini görme ve özgürlüğün öz-farkındalığındaki daha yüksek bir aşamayı gerçekleştirmeyi sağlayan, az bulunan bir kudrete sahiptirler. Onlar kendilerine karşı çıkma gücü olmayan ve bayrakları altında toplanan kişilerin liderleridir (VG 99/84). Eylem insanı oldukları için filozofların kesin bilgisine sahip olmasalar da, çağın yeni ihtiyaçlarını kavrama ve bu ihtiyaçları tatmin etmek için yapılması gerekenleri anlama kudretine sahiptirler (VG 98/83).

Hegel sadece dünya-tarihsel bireyler durumunda, tarihin gerçekleştirilmesinde ahlaki idealizme bir ölçüye kadar izin veriyor görünmektedir; zira o, bu bireylerin kendilerini nedenleriyle özdeşleştirdiklerini söylemektedir: "... Onların istedikleri tümel olandır; bu onların pathosudur..." (VG 101/86). O, güdülerini sırf kendi-menfaatine ya da onur ve ihtişam gibi kişisel olana indirgeyenlere karşı çıkar. Öyleyse Hegel, Goethe'nin ünlü "Kimse uşağı için bir kahraman değildir" maksimine [ahlaki ilke] şu açıklamayı ekler: Bunun nedeni, kahraman gerçekte kahraman olmadığı için değil, uşağın bir uşak olmasındandır (VG 103/87-8). Fakat burada bile bu kahramanları ahlaki idealistler olarak görmememiz konusunda uyarıda bulunur; zira onlar yine de ilkeden ziyade tutkularıyla hareket ederler ve amaçlarını gerçekleşti-

rirken yollarına çıkan ahlaki tereddütlere mahal vermezler: "Büyük adamlar kendilerini tatmin etmek isterler, diğerlerinin iyi niyetlerini değil" (VG 104/89).

Bu öğretiler Hegel'in tarih felsefesiyle ilgili zorlukların bir kısmını ortadan kaldırıyor görünüyorsa da, kendine özgü başka zorlukları da yaratmaktadır. Aklın hilesi kaderciliği teşvik ediyor görünmektedir; zira madem akıl sadece kendini kişisel-menfaat aracılığıyla gerçekleştiriyor, o zaman neden olmam gereksin ki? Eğer akıl kendini *bütün* eylemleriyle gerçekleştiriyorsa, o zaman neden sorumlu bir vatandaş olmam gerekiyor? Her iki öğreti de neredeyse, siyasal düzlemdeki ahlak iddialarının dibini oyarak acımasız *Realpolitik*'i neredeyse destekliyor görünmektedir. Böylece Hegel, dünya tarihinin ahlaktan daha yüksek bir düzlemde işlediğini, ahlaki idealler aracılığıyla tarihsel zorunluluğu ölçemeyeceğimizi ve aklın insanları kendi erekleri için sadece araç olarak kullandığını söyler. Derslerinde Hegel'in öznelliğin "sonsuz hakkı"nı, tek tek ve her bireysel yaşamı ve de söz konusu yaşamın değerini kabul ettiği bazı pasajlar mevcuttur; fakat bunlar, dünya-tarihsel bireyin "pek çok masum çiçeği ayaklar altında çiğnemesi ve yolunun üzerindeki pek çoğunu da yok etmesi gerektiği" yönündeki duygusuz açıklamasına karşı pek inandırıcı gelmemektedir (VG 105/89).

Ne var ki bütün bu kaderciliğine ve ahlakdışıcılığına [amoralizmine] karşın, aklın hilesinin hâlen son derece ahlaki olduğu bir anlam mevcuttur. Kavramın bütün amacı, aklın eninde sonunda ahlaki kinizm üzerinde nihai olarak zafer kazandığını göstermektir; zira kavram, aklın *Realpolitik*'in en akıllı uygulayıcılarından daha kurnaz olduğunu ifade eder (s. 277). Devlet adamı, *raison d'état*ının [hikmet-i hükümetinin] peşinde olduğunda bile, aklın en yüce ereğinin böyle bir insanın özgür olduğu yönündeki bir öz-farkındalığın aracı olacaktır.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Dünya tarihi üzerine derslerinde Hegel, aklın dünyayı yönettiği temel tezini Hıristiyanlığa ait geleneksel ilahi inayet fikriyle özdeşleştirir (VG 77/67). O, tarihe hükmeden aklı, sanki Tanrı'nın iradesinden kaynaklanıyormuş gibi onun ardındaki Tanrısal plana benzetir. Hegel'e göre dünya tarihi felsefesinin temel görevi "Tanrı'nın dünyayı yönettiği"ni idrak etmektir; zira dünya tarihi "[ilahi] planın hayata geçirilmesi ve onun hükmünün içeriği"nden başka bir şey değildir (VG 77/67).

Hegel geleneksel ilahi inayet fikrini canlandırmaya çalışsa da, ona bütünüyle içkin ya da bu-dünyaya ilişkin bir anlam da yükler. Hıristiyan geleneğine göre yeryüzündeki yaşam daha yüce bir ereğe doğru giden vasıtadır. Tarih, Tanrı kentine giden yolda sadece bir hac yolculuğu, bir geçiş sürecidir. Hegel içkin teolojisine sadık kalarak tarihe amaç, anlam veya değer yükleyen, tarihin ötesinde yatan doğaüstü bir alanın mevcut olduğunu yadsır. Tarihin ereği onun ötesine uzanmadığından, kefaret tarihin içinde gerçekleştirilmelidir.

İlahi inayete yönelik her inancın temel sorunu –içkin ya da aşkın olsun– kötülüğün varoluşudur. Eğer kötülük varsa, o zaman İlahi inayet nasıl olanaklı olabilir? Zira sonsuz ve iyi olan Tanrı kötülüğü neden yaratmakta, hatta neden ona izin vermektedir? Hegel'in tarih felsefesindeki ana amaçlarından biri bu çetrefilli meseleyi çözüme ulaştırmaktır. Dolayısıyla o, bunu bir *teodise*, insanlar için Tanrı'nın yöntemlerini aklama girişimi olarak tanımlamıştır (VG 48/42). Tarihin trajedileri üzerine iyice düşündükten sonra, "... *kime, hangi nihai amaca* yönelik olarak bu korkunç kurbanlar verilmiştir" sorusunu sorarak kötülük problemini açıkça ortaya koyar (VG 80/69). Hegel kötülük problemiyle yüzleşmek zorundaydı, çünkü bunu destekleyen iki temel önermeyi açıkça ve vurgulu biçimde ortaya koymuştur. İlkin o, Tanrı'nın yalnızca dünyayı tasarlaması bakımından değil, aynı zamanda ona uyguladığı iktidarda bakımından da özünde

iyi olduğunu ısrarla vurgular (VG 77/67). İkincisi Hegel kötülüğün gerçekliğini de bütünüyle kabul etmiştir. Bazı dikkat çekici satırlarda tarihin, uğruna muazzam kurbanların verildiği bir "kıyım tezgâhı" (*Schlachtbank*) olduğunu ifade etmiştir (VG 80/69). Mutluluk dönemleri tarih kitabındaki boş sayfalardır (VG 92/79).

Kötülük problemi –mutlak idealizm için olduğu gibi teizm ve deizm için de– Tanrı'ya olan inançtan kaynaklansa da, mutlak idealizm için iki nedenden ötürü özellikle aciliyeti olan bir sorundur. İlkin, mutlak idealizm doğadaki ve tarihteki her şeyi ilahi olanın bir dışavurumu yaparak, ilahi olanı dünyayla ilişkilendirir; öyleyse tarihin kötü amelleri sadece Tanrı'nın müsaade ettiği bir şey olmayacak, aynı zamanda onun doğasının da bir parçası olacaktır. İkincisi mutlak idealizm, kötülüğü, doğa ve tarihteki tüm olaylar gibi aklın yasalarının kaçınılmaz ve zorunlu bir dışavurumu yapar. Erkek ya da kadın ne yaparsa yapsın, bu, erkek ya da kadın aracılığıyla Tanrı tarafından ve dolayısıyla ilahi doğanın zorunluluğuna tabi olarak gerçekleştirilecektir. Buysa kadercilik tehlikesini ortaya çıkarır, çünkü başka türlü yapmak olanaksız görünmektedir.

Hegel bu problemlerle nasıl başa çıkmaya çalıştı? Kötülüğün varoluşunu nasıl açıklıyordu? Bu-dünyasal İlahi inayet kavrayışı uyarınca, Hegel'in teodisesi kötülüğü açıklamaya ve bizzat tarih alanı içinde ıstırabın kefaletini ödemeye çalışmaktadır. Kötülüğe yönelik açıklaması şöyledir: Özgürlüğün öz-farkındalığına giden yolda tarihsel ilerleme için üzücü fakat esas bir aşama gereklidir. Kant, Schiller ve Herder gibi Hegel de tarihi Hıristiyan masumiyet-düşüş-kefaret senaryosunun dünyevileşmiş bir türevine dayanarak açıklamıştır.[2] Bu aşamaların her birini belli tarihsel çağlara göre kavramıştır: Masumiyet insanın kendisi, başkaları ve doğayla birlik içinde yaşadığı Yunan dünyasıydı; düşüş

---

[2] Hegel'in Yaradılış mitine yönelik yorumu din felsefesi üzerine derslerinde ana hatlarıyla bulunabilir, VPR V, 134-9, 220-9/VPR III, 202-6, 296-305. Ayrıca bkz. EPW §24E3 ve PG §§775-8.

bireyin topluluktan ve doğadan ayrı olarak, kendine yüce bir değer atfettiği Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla gerçekleşmişti; ve –Germanik dünyada hâlâ gerçekleşen– kefaret, insanlık bireysellik haklarını muhafaza eden daha yüksek bir düzlemde birliğini yeniden kurduğunda ortaya çıkmıştı. Kötülük ise düşüşle, birliğin cennetinin yitirilmesiyle ortaya çıkmıştı. Düşüş olmak zorundaydı, çünkü insanlık, özgürlüğünü gerçekleştirmek için refleksiyon gücünü, kendi başına düşünebilme yetisini geliştirmek zorundaydı. Fakat böyle bir yetiyi geliştirmekle kendini asli birliğinden koparmış ve dünyada artık evinde hissetmemeye başlamıştır.

Hegel'in teodisesinin temel noktası esas itibariyle tin kavramına dayanmaktadır. Tin kendini-gerçekleştirme sürecindeyken kendine yabancılaştığında kötülük içsel bölünme, yani fark momenti boyunca görünür hâle gelir. Biz tinin kendini nasıl gerçekleştirdiğini, ancak ötekini kendiyle bütünleştirdiğinde ve bunu gerçekleştirmek için ilkin kendini ötekine karşı-koyması gerektiğinde gördük (s. 156-8). Daha açık söylersek, bölünme aşamasının iki yönü vardır. İlki, ben kendini ötekine karşı koyar; ikincisi ben hâlâ ötekine bağlıdır. Ben kendi bağımsızlığını savunmak için, yalnızca ötekinde ve öteki aracılığıyla hakiki bağımsızlığını elde edeceğini fark etmeden ötekiyle mücadele eder. Ben daha yüksek aşamadaki özdeşliği ancak ötekiyle bütünleşmekten kaynaklandığında ötekiyle mücadele ettiği için kendi içinde bölünür. Bu, kötülüğün momentidir, çünkü gerçekte kendi için esas olanı yok etmeye çalışırken eziyet ve acı çeker; bunun nedenini tam olarak anlamasa da, bu onun en kötü düşmanıdır. Biz kötülüğü, tinin kendini gerçekleştirmesi bakımından zorunlu bir aşaması, tinin içsel bölünmesi olarak anlarsak, o zaman onun zorunluluğunu kavrayabiliriz. Bununla birlikte, kötülüğün nasıl meşrulaştırılabileceğini ve kefaretinin nasıl ödenebileceğini anlayabiliriz; zira ben sonunda ötekini kendi içinde bütünleştirdiğinde ve kendini tekrar bütün hâline getirdiğinde, bölünme aşamasının üstesinden gelecektir.

Hegel kötülüğü tarih felsefesiyle bütünleştirmeye çalışarak kendine özgü bir ilerleme kavrayışı geliştirir. Onun kavrayışı Aydınlanma anlayışıyla tezat oluşturur; bu anlayışına göre tarih kademeli bir gelişime, kültürün giderek artan rafineleşmesine dayanır (VG 150/125-6). Sırf *niceliksel* ilerlemeyi temel alan söz konusu mefhum, Hegel'e göre, tinselliğin gelişimine yönelik çatışma ve mücadelenin zorunluluğunu anlayamaz. Ne var ki mücadele ve çatışmanın tinsel gelişim için gerekli olduğu *niteliksel* bir ilerleme mefhumuna sahipsek, o zaman kötülüğün zorunlu olduğunu anlamaya başlarız. Hegel'in özünde iyimser olan açıklamasında, tarih alanında hiçbir şey boşuna yapılmaz ya da yitip gitmez. Geçmişteki tüm mücadeleler özgürlüğün öz-farkındalığına giden yolda zorunlu momentler olarak korunur. Hegel kötülüğün zorunluluğunu ve onun üstesinden gelmenin gerekliliğini anladığımızda sonunda tarihle uzlaşacağımızı umut eder (VG 67/78). Yalnızca tarihin dışında durduğumuzda ve onu dışsal ahlaki ölçütlere göre yargıladığımızda kendimizle uzlaşamayız. Bununla birlikte, tarihteki kötülüğe yönelik tüm öfkemiz, onun hem kötülük hem de onun kefareti aracılığıyla gerçekleştirilen, dışsal ereklerinin zorunluluğunu kabul ettiğimizde ortadan kalkacaktır.

En kaba hâliyle Hegel'in teodisesi böyledir. Söz konusu teodise öz-bilinçli bir Hıristiyan projesi olsa da, Hıristiyan geleneğinden en az üç yön itibariyle kökten ayrılması bakımından oldukça özgündü. İlkin, aşkın alana başvurmaktan kaçınarak kötülüğün kefaretini yalnız bu dünya içinde ödemeyi amaçlar. İkincisi dualist değildir, çünkü iyiyi ve kötüyü aynı tinsel gelişimin iki yönü olarak anlar. Üçüncüsü bu teodise sadece gerçekliği vurgulamaz, aynı zamanda kötülüğün zorunluluğunu da vurgular. Hegel'in teorisi sıklıkla ona atfedilen teoriden oldukça uzaktır: Kötülüğün gerçekliği aldatıcıdır, evreni bir bütün olarak kavradığımızda yitip gitmektedir.

Fakat tüm özgünlüğüne karşın, Hegel'in teodisesi kendine özgü sorunlardan mustariptir. Dikkat çekici olan, teorinin, kötülüğün varoluşu konusunda çelişkili açıklamalar

içeren, bireysel ve kozmik olmak üzere farklı düzlemde iş görmesidir. Bireysel düzlemde, kötülüğün açıklaması sadece insani seçimden kaynaklanır. Hegel kötülüğün, iradenin, aklın ahlaki yasasından ziyade doğal arzularına göre eylediğinde ortaya çıktığını belirtir. Ben kötü yerine iyiyi seçme kudretine sahiptir; başka türlü yapma kudretine sahip olsa bile o yine de kötüyü seçerdi. Hegel kötülüğü Tanrı'ya yüklemekten kaçındığında ve kötülüğe ilişkin sorumluluğu yalnızca insan iradesine bıraktığında bu noktayı vurgular (VPR III 298/222; PR §139A + E). Kozmik düzlemde, kötülüğün açıklaması Tanrısal doğadan kaynaklanır. Buna göre kötülük Tanrısal doğanın iç bölünmesine dayanır. Hegel, söz konusu değilleme momentinin yalnızca vuku bulan, olumsal bir şey olmadığını, bunun yerine onun, Tanrısal doğanın kendini-gerçekleştirmesi için zorunlu ve özsel olduğunu vurgular (PG §§775-6; VPR III 306/229). Sorun bu açıklamaların birbiriyle bağdaşmamasıdır. İlki, insan iradesini kötülüğün tek kaynağı olarak görürken, buna karşın ikincisi onu Tanrısal doğanın özsel doğası yapar. Birincisi başka türlü olabilecek bir seçime bağlı olduğundan kötülüğü olumsal bir şey olarak görür; ikincisi onu zorunlu bir şey, tinin kendini-gerçekleştirmesi için kaçınılmaz bir koşul olarak görür.

Bu sorunları bir kenara bırakırsak, Hegel'in teodisesini sorgulamak için başka nedenler mevcuttur. İlkin, İvan Karamazov'la birlikte, herhangi bir amacın ve bu amaca giden yolda her türlü ilerlemenin zayıfların çektiği ıstırabın kefareti olup olmayacağını sorabiliriz. Eğer bu amaçların ve ilerlemenin gerçekleşmesi böyle bir kötülüğü gerektiriyorsa, onlardan vazgeçmek daha iyi olmaz mı? İkincisi Hegel'in kendini-değilleme olarak kötülük kavramı, kötülüğün yalnızca içsel çatışmadan kaynaklanan bir türünü açıklıyor görünmektedir; fakat içsel çatışmadan kaynaklanmayan başka kötülük çeşitleri de vardır; söz gelimi cinayet, suistimal, soykırım gibi her türlü suç. Kötülük problemini görünüşe göre çözülemez hâle getiren, suçun vahşi ve acımasız biçim-

lerinin varoluşudur. Üçüncüsü Hegel'in teorisi, kötülük karşısındaki kabullenişi teşvik ediyor görünmektedir. İnsanların kötülükle mücadele etmelerini istemek yerine, mutlak idealizm kendisine inananları kötülüğü kabul etmeleri yönünde teskin eder; çünkü onun zorunluluğu konusunda ikna olmuşlardır. Böyle bir öğretiye inanmanın sonucu William James'in ileri sürdüğü gibi sonlu kötülüğü "sanki potansiyel olarak sonsuzmuş gibi" kabul etmemiz ve böylece onunla mücadele etme sorumluluğunu omzumuzdan atmamızdır.[3]

20. yüzyılın bütün dehşeti göz önünde tutulursa, Hegel'in teodisesinin iyimserliği miâdı dolmuş ve naif görünmektedir. Bu mesele Emile Fackenheim tarafından daha etkileyici cümlelerle ifade edilmiştir:

> Hegel'in akli edimselliği, kabileciliğe ya da barbarlığa geri dönüşten kurtaracak dünya-tarihsel açıdan önemsiz kötülüklere yer bırakır sadece. Aydınlanma-sonrası iyimserliklerinde, birkaçı hariç tüm modern filozoflar, şeytani olanı göz ardı etmiş veya yadsımıştır. Hegel'in felsefesi... bu modern eğilimin en radikal ve dolayısıyla en ciddi ifadesidir... [Hegel'in felsefesinin] doğruluğuna [ilişkin] herhangi bir soruşturma, iddialarını Auschwitz'deki gaz odalarıyla yüzleştirmelidir.[4]

Hegel'in niceliksel ilerleme kavramı dikkate alındığında, Fackenheim'ın tarihin kötülüklerinin sadece önemsiz geri dönüşler olduğu yönündeki iddiasını sorgulayabiliriz. Yine de Fackenheim'ın değinmek istediği temel mesele karşı çıkılamaz duruyor; zira böyle bir dehşetin bedelini ne ödeyebilir? Biz Fackenheim'ın değinmek istediği noktayı şöyle ifade edebiliriz: Auschwitz çifte değillemeyi, tinin kendini aşma gücünü değiller.

---

[3] James (1907), s. 73-4.

[4] Bkz. Fackenheim (1996), s. 171.

HAYATIN ANLAMI

Hegel geleneksel İlahi inayet kavramını canlandırmak konusunda kararlıydı; bunun nedeni, Hegel'in onu, yaşamın anlamı ya da amacı hakkındaki büyük varoluşçu sorunun tek uygulanabilir çözümü olarak görmesiydi. Söz konusu kavram, bu endişe dolu soruya daima hazır ve rahatlatıcı bir cevap vermişti. Hıristiyan geleneğine göre, yaşamın anlamı, Tanrı'nın bizi yarattığında amacını gerçekleştirmiş olduğudur. Tanrı'nın bizim her birimizi yaratırken, bu nedeni anlamak bizim için neredeyse olanaksız olsa da, bir nedeni, bizi şimdi ve burada kılan bir nedeni vardı. Bununla birlikte, hâlâ biliyoruz ki Tanrı toplumdaki ve devlette üstlendiğimiz rolleri yerine getirmemizi istemektedir; çünkü toplum ve devlet ve onların içindeki tüm özgül rollerimiz, İlahi inayetin bir parçasıdır. Bu nedenle, kendi görev ve ödevlerimiz temelinde eylemek, Tanrısal bir yaptırımı da beraberinde getirir.

Hegel her ne kadar Hıristiyan İlahi inayet kavramını geleneksel, aşkın anlamından kurtarsa da, altında yatan tezi, yaşamın amaç ya da anlamının Tanrısal düzendeki yerimi doldurmaktan kaynaklandığı tezini hâlâ sürdürmekteydi. O, varoluş saçma olsa bile, yaşamın bir değer ya da anlam taşıyabileceği yönündeki modern varoluşçu öğretiyi kabul etmemiştir.[5] Ona göre hiçkimse kendi başına yaşamına anlam verme, yaşadığı değerleri yaratma gücüne sahip değildir. Yaşamının anlamı, bireye üstleneceği belli bir rol veren toplumun büyük bir bütünü, devlet ve tarih tarafından birey için yaratılması gerekiyordu. Hegel içkin teolojisinin dünya üzerindeki yaşamımıza Hıristiyan geleneğinin verdiğinden çok daha fazla anlam ve önem kattığını savunuyordu. Tanrı tarihten ayrı varolmadığından ve kendini sadece tarih aracılığıyla gerçekleştirdiği için, edimlerimiz ve mücadelemiz Tanrısal doğanın gerçekleşmesi için zorunlu hâle gelir. Dün-

---

5 Camus (1955), s. 15.

yadaki yaşamlarımız bizi Hıristiyan geleneği anlayışında olduğu gibi yalnızca Tanrı'nın krallığına hazırlamaz: Onlar tam da o krallığı yaratır. Hegel bu konuda oldukça açıktı:

> Tin alemi insanın yarattığı bir alandır: Tanrı'nın krallığı konusunda hangi fikre kapılırsak kapılalım, o daima insanda gerçeğe dönüşen ve insanın edimselliğe dönüştürmesi beklenen bir tinsel krallık olarak kalmalıdır.
>
> (VG 50/44)

Hegel'in içkin teodisesinin ilham kaynağı, Hrisitiyan geleneğine dayandığı kadar pagan geleneğine de dayanmaktadır. Eğer Hıristiyan geleneği Hegel'e Tanrısal öngörü kavramını vermişse de, pagan geleneği bu kavramı bu-dünyasal siyasi amaçlara doğru yöneltmiştir. Pagan geleneğine uygun olarak Hegel yaşamın amacının yeryüzündeki belli bir yaşam formunda bulunması gerektiğini düşünür: Onun siyasal biçiminde, yani devlette. Platon ve Aristoteles gibi Hegel de en yüksek iyinin –yaşamın yüce değerinin– sadece devlet içinde gerçekleşebileceği fikrindedir; bu devlet yalnızca her bireyin kimliğini/özdeşliğini biçimlendirmez, aynı zamanda yaşamın asıl amaç ve anlamına da biçim verir. Dolayısıyla şöyle der: "İnsan tüm varoluşunu devlete borçludur ve devlet içinde kendi varlığına sahip olur. Hangi değer ve tinsel gerçekliğe sahip olursa olsun ancak devlet sayesinde kendisi olur" (VG 111/94). Bu nedenle, her birey devlet işlerine katılarak görev ve ödevlerini yerine getiren iyi bir vatandaş olarak hayatının anlamını bulmalıdır. Bir birey olarak onun kıymet ve değeri, bir bütün olarak topluma ve devlete tamamen ne kattığına bağlıdır. "Bireylerin değeri ulusal tini ne kadar yansıttıkları ve temsil ettikleri ve de bir bütün olarak devlet işlerinde işgal ettikleri belirli bir konumu benimsemiş olmalarıyla ölçülür" (VG 94/80). Yaşamlarımızın devletten bağımsız olarak bir anlamı ya da amacı olabileceği fikri, Hegel'e göre, bireyin parçası olduğu toplumsal ve siyasal

bütünün dışında bir kimliğe/özdeşliğe sahip olduğunu varsaydığından, yanlış bir soyutlamaya dayanır. Toplumdaki ve devletteki belli yerimizi dikkate almaksızın, bireysel seçimlerle yaşamımıza anlam yükleyen varoluşçu kahramanlar değiliz.

Bu açıklamaların tam olarak ne anlama geldiği, ancak Hegel'in gelişimine ilişkin bağlamı dikkate alarak okuduğumuzda daha açık hâle gelir. Söz konusu açıklamalar geleneksel Hıristiyan etiğine yönelik eleştirisini yansıtır; bu eleştiri Machiavelli ve Rousseau'nun cumhuriyetçi geleneğinden kaynaklanıyordu. *Bern Fragmanları* ve *Pozitivite Denemesi*'nde Hegel'e göre, antik Roma cumhuriyeti ve Yunan kent-devletinde birey, yaşamının tüm anlamını devlete hizmet ederek buluyordu. Yurttaş, yaşamının anlamını, sadece yasalar yapmak, adaleti yerine getirmek ve cumhuriyet için ölmeye hazır olmak suretiyle bulacaktır. Hegel şöyle yazar: Varoluşu bir yana, yaşamının devletten ayrı olarak bir anlam taşıyabileceği düşüncesi hiçbir zaman yurttaşın aklına gelmemiştir. Hıristiyan kurtuluş etiği Hegel'e göre, antik cumhuriyetlerin çöküşünden sonra ortaya çıkmıştır. Devlet artık ortak iyiye hizmet etmediğinde, bunun yerine kişisel çıkarlar yönetimi devraldığında, birey en yüksek iyiyi tamamıyla dünyevi alanın dışında arar. Olgunluk döneminde Hegel geleneksel kurtuluş öğretisine yönelik eleştirisinden hiçbir zaman vazgeçmemiş ve yaşamın amacının devlette bulunması gerektiğine dair erken dönem inancına sadık kalmıştır. Bununla birlikte bu öğretiye, devlet içindeki yaşamı İlahi inayetin temel bileşeni olarak görmekle yeni dini bir anlam katmıştır.

HEGEL VAROLUŞÇULARA KARŞI

Sonuç olarak, Hegel'in etkisi ve şöhreti dolayısıyla tarih felsefesi onun en etkili iki eleştirmeni olan Søren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche'nin ana hedefi hâline gelmişti.

Kierkegaard, *Bilimsel-Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da ve Nietzsche *Zamana Aykırı Düşünceler*'de "ben"i anlamak meselesinde ve yaşamın amacına ilişkin soruya cevap verdiğinde, tarihe yüklediği merkezi rolden ötürü Hegel'e tepki göstermişlerdi. Onlar Hegel'in, "ben"i özünde toplumsal ve politik bir canlı olarak kavrayışına itiraz etmişler ve yaşamın amacının, kişinin devlet ve tarihteki rolünü yerine getirmeye dayandığı iddiasına karşı çıkmışlardı. Hegel'in tarihselciliğine yönelik eleştirilerinde, daha sonra ortaya çıkacak olan varoluşçuluğun belirtilerini sezinleyebiliriz.[6]

Düşünür olarak farklılıklarına karşın, Kierkegaard da Nietzsche de dikkate değer biçimde benzer eleştiriyi yapar. Her ikisi de Hegel'in tarihe yaptığı vurguda söz konusu olan aynı temel tehlikenin farkındadırlar: Kişinin kendini geçmişte yitirmesi ve bir birey olarak varoluşunu kaybetmesi. Onların düşüncesine göre, Hegel'in tarihselciliği bireysel otonomimizin, yaşamın temel soruları hakkında kendi başına düşünebilme ihtiyacımızın dibini oyar; zira toplumdaki ve tarihteki yerimizi belirlemek, bize uzun zaman önce sadece *başkaları*nın düşündüğü şeyi öğretir; bu, şu anda her birimizin kendi başına ne düşünmesi gerektiğini belirlememelidir. Hegel tarihteki ve toplumdaki yerimizi belirlemek suretiyle kendimizi *bulacağımızı* varsayar; ancak bunun tersi de doğrudur: Biz sadece kendimizi *yitiririz*, çünkü bizim kim olduğumuz, nihai olarak toplumsal ve tarihsel rollere indirgenemeyen saf bireyselliğimizce belirlenir. Kierkegaard ve Nietzsche, sadece toplumdan ve tarihten soyutlanmak suretiyle her bireyin eninde sonunda çözmek zorunda olduğu sonsuz sayıdaki varoluşsal yaşam sorunuyla yüzleşebileceğimizi savunur. Bu sorulara çözüm bulmak amacıyla Nietzs-

---

6 1950'lerde bazı araştırmacılar Hegel'i, felsefesini bir ön-varoluşçuluk olarak yorumlamak suretiyle meşrulaştırmaya çalıştılar. Örneğin bkz. Müller (1959), s. 52-3; Hyppolite (1969b); ve Wahl (1951), s. 7. Bununla birlikte, bu bölümden açıktır ki bir varoluşçuluk-*karşıtı* olarak Hegel'in geleneksel yorumu için sağlam nedenler vardır.

che bize değerlerin ezeli-ebedi olduğu ve tarihin çıkarlarının ve de adaletsizliğinin bozmadığı *tarihüstü* bir bakış açısı edinmemizi salık verir.[7]

Kierkegaard ve Nietzsche, suçlamalarında Hegel'in tarihselciliğinin bireyselliğin değerini göz ardı ettiği ve hatta dibini oyduğu konusunda haklı mıydı? Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde bu iddiaların doğruluğunu kanıtlıyor görünen pek çok bölüm mevcuttur. Biz Hegel'in nasıl düşündüğünü hâlihazırda gördük: Bireysel olanın değeri bireyin toplumdaki ve devletteki görevini yerine getirmesine bağlıdır. Fakat bu, tartışmanın sonu değildir. Bunun yanında, Hegel kimi zaman sanki birey sadece toplumsal ve tarihsel ereklerin bir aracıymışcasına yazmaktadır: "Akıl tek tek bireylerin meydana getirdiği zararları düşünmekten kendini alıkoyamaz; zira tikel erekler tümel ereğin içine batmıştır" (VG 48-9/43). Öyle görünüyor ki Hegel bireyin tümel olana boyun eğmesi ve "ereklerden ziyade amaçlar kategorisi altında" görülmesi gerektiğini açıkladığında Kierkegaard ve Nietzsche'nin ona atfettikleri hatayı yapmaktadır (VG 106/90). Hegel seçkin bir azınlığın dışında "bireylerin tümel tözün yanında önemsiz oldukları"nı ısrarla vurgular (VG 60/52). Hegel için önemli olan tek birey, az sayıdaki dünya-tarihsel bireydir; ve onlar diğer bireyleri kendi ereklerine giden yolda araçlar olarak gördüklerinde kusursuz biçimde meşrulaştırılmışlardır (VG 105/89).

Ne var ki mesele göründüğünden daha karışıktır; çünkü Hegel'in bireyselliğe büyük bir önem veriyor göründüğü ve bireyselliğin tarihte tatmin edilecek "sonsuz bir hak"ka sahip olduğunu bile vurguladığı başka bölümler mevcuttur. Sanki Kierkegaard ve Nietzsche'nin kendisine yönelttiği itirazı bertaraf etmek istermiş gibi, Hegel bireyselliğin içsel bir değere sahip olduğu ve her bireyi kendinde amaç olarak kabul etmemiz gerektiğini ısrarla vurgular (VG 106/90). Bu noktada Hegel bireyselliğin sonsuz bir değer taşıdığını

---

[7] Nietzsche (1980), I, s. 254-5.

iddia eden "öznellik hakkı"nı yeniden ileri sürer (s. 294-5). Toplumsal, siyasal ya da tarihsel erekler uğruna her eylediğinde, her birey kendi kişisel çıkar ve ihtiyaçlarının da tatmin edilmesi bakımından "sonsuz bir tatmin olma hakkı"na sahiptir. Kendi bireysellikleri tümel erekler uğruna eylediklerinde tatmin edilmesi gerektiğinden, onlar hiçbir zaman sadece bu ereklere giden yolda araçlar olmamış, aksine söz konusu ereklerin parçası olmuşlardır. O zaman, öyle görünüyor ki Nietzsche ve Kierkegaard'ın eleştirisi sonuç olarak Hegel'in yanlış bir okumasına dayanmaktadır: Bu okuma Hegel'in öznellik hakkını ya da bireyselliği tarih içinde nasıl bütünleştirmeye çalıştığını anlamaktan yoksundur.

Ne var ki Hegel'in bu önemli soruna ilişkin olarak belirsiz konuştuğunun farkında olmak önemlidir. Bazı yönlerden, bireyselliği tarih *içine* dahil etmeye çalışsa da, diğer yönler itibariyle onun tarihin *dışına* düştüğünü kabul eder. Hegel öznellik hakkını ne kadar vurgularsa bireyselliği de o kadar tarihin dışına iter. Dolayısıyla bir çoban veya köylünün ahlak ve dini gibi "yaşamın sınırlı bir alanı"nın dini ve ahlakının bile tarihteki rollerinden ayrı olarak "sonsuz bir değer" taşıdığı sonucuna varır (VG 109/92). "İç merkezin, ahlak ve dinin kişisel kaynağının" "dünya tarihinin gürültü patırtısından etkilenmeyip ondan korunduğunu" kabul eder (VG 109/92). Dünya tarihinin bireysel ahlaka kıyasla çok daha yüksek bir düzlemde iş gördüğünü, bireysel alanı bütünüyle göz ardı etmesi gerektiğini vurgular (VG 171/141). Bunlar öyle görünüyor ki Hegel açısından ciddi tavizlerdir; zira onlar temel itibariyle toplum ve tarih alanı dışındaki yaşamın anlamına ve değerine yönelik temel sorunu tıpkı Nietzsche ve Kierkegaard'ın vurguladığı gibi ele alırlar.

Bu tavizlerin yanı sıra, Hegel'in Kierkegaard'ın ve Nietzsche'nin eleştirisine verecek sıkı bir cevabı vardır. Onu eleştirenler toplumu ve tarihi dikkate almayan, mantıksız bir bireysellik anlayışına sahip olduğunu iddia edebilirdi. Onlar kişinin bireyselliğinin bir şekilde toplumdaki ve tarihteki

özgül yerinden ayrılabilir olduğunu varsayarlar; fakat böyle bir kavrayış, ona göre, yanlış bir soyutlamadır, çünkü kişinin kimliği özünde toplumdaki ve tarihteki yerine bağlıdır. Eğer bireyi bu yerden koparırsak elimizde kalan insan değil âdeta bir hiçtir. Dahası, kişi bir birey olduğu sürece, bir birey için geçerli olan sonsuz sayıda sorun ya da mesele olmayacaktır; zira bunlar bütünüyle bireyin toplumsal ve siyasal durumuna bağlıdır. Aslında Kierkegaard varolan her somut bireyi ilgilendiren sorunları ortaya koyduğunda bu sorunların tarihsel ve kültürel olarak koşullanmış olduklarının ortaya çıkması oldukça çarpıcıydı. "Ölümsüz olmak ne anlama gelir?" "Tanrı'ya şükretmek ne anlama gelir?" tarzı sorular sadece Hıristiyan kurtuluş öğretisine –Hegel'in Roma'nın çöküş kültürü içinde sorgulayıp konumlandırdığı öğretiye– inanan birini ilgilendiren sorulardır. Öyleyse Hegel, Kierkegaard'ı ve Nietzsche'yi bir ikilemle karşı karşıya bırakabilirdi: Öyle görünüyor ki bireyi ne kadar somutlaştırırsak, o kadar çok toplumsal ve tarihsel bir canlıya dönüşecekti; ve böyle bir bireyi ne kadar çok ele alırsak, o kadar çok saf soyutlamaya dönüşecektir.

Tartışmaya açık bir biçimde aslında varoluşçu gelenek kendini hiçbir zaman Hegel'in ağır eleştiriye tabi tuttuğu kurtuluş etiğinden kurtaramamıştır. Örneğin hem Kierkegaard hem de Nietzsche en yüksek iyiyi kişisel kefaretin bir biçimi, topluluğun dışında kalan yalnız bireyin gerçekleştireceği bir ideal olarak görmüştür. Hegel'e göre, en yüksek iyinin bu tip bir kavranışı sadece toplumsal ve siyasal çöküntünün sonucuydu ve bu, insanın toplumdaki ve tarihteki somut bağlamından hatalı biçimde soyutlanmasından ortaya çıkmıştı. Şüphesiz ki onu daha sonra eleştirenlere karşı Hegel, Aristoteles'in ünlü sözünü alıntılayacaktı: "*Polis*in dışında insan ya bir canavar ya da bir Tanrı'dır." Zerdüşt'ün tek dostunun bir yılan ya da kartal olması tesadüf değildi.

ON İKİ

ESTETİK

HEGEL ESTETİĞİNİN PARADOKSU

Hegel'in bütün eserleri dikkate alındığında, *Estetik Üzerinde Dersler* en popüleriydi. Hem temel konusu hem de anlatımı onu diğer eserlerine nispeten daha erişilebilir hâle getirmişti. Ders notlarının ve öğrencilerin tuttuğu notların bir karışımı olduğundan, anlatım Hegel'in yayımlanmış yazılarından daha gayriresmi ve akıcıdır. Metin, Hegel'in sözlü olarak verdiği bazı derslerin canlılığını ve açıklığını yakaladığı gibi geniş bir dinleyici kitlesiyle iletişim kurma girişimini da ortaya koyar. Beklendiği gibi, *Estetik* aynı zamanda Hegel'in en etkili eseriydi.[1] Sanat tarihinde ufuk açan bir figürdü ve aslında modern sanat tarihinin babası olarak kabul edilmişti.[2] Dikkat çekici biçimde olsa da, [bu eserin] etkisi onu pek dikkate değer bulmayan Hegel araştırmacı-

---

1 Alımlanması ve etkisiyle ilişkili olarak bkz. Bubner (1980), Koepsel (1975) ve Gombrich (1965).

2 Bkz. Gombrich (1977).

larından ziyade edebiyat eleştirmenleri ve sanat tarihçileri arasında muazzamdı.[3]

Hegel'in ilk biyografi Karl Rosenkranz onun sanata olan düşkünlüğüne işaret eder.[4] Rosenkranz, Hegel'in anlaşılması güç düşünme [biçiminin] estetik duyarlılığını körelttiği fikrinin bir mit olduğunu iddia eder. Bütün sistematik filozoflar arasında Hegel'in tüm sanat dallarına nüfuz etme konusunda yalnız olduğu yargısına varmıştır. Müziği, dramayı, şiiri, resimi ve heykeli ne kadar çok sevdiğini biliyoruz. Gezileri esnasında yeni bir kente vardığında müzelere, operalara, konserlere ve tiyatrolara gitme fırsatını kaçırmazdı. Hegel görüşmek için büyük zahmetler çektiği birtakım şarkıcılara ve aktrislere hayranlık duyardı. Hegel'in çağdaşlarından pek çoğu onun estetik duyarlılığından, yorum gücünden ve eleştirel muhakeme yetisinden fazlasıyla etkilenmişlerdi.

Estetik, Hegel'in sanatlara olan düşkünlüğü konusunda yeterli kanıt sağlamaktadır. Sadece çalışmanın boyutu onu Hegel'in sisteminin en önemli parçası hâline getirmektedir. Hegel'in eserlerinin edisyonlarının çoğunda bu çalışma üç ciltten oluşmaktadır, *Mantık Bilimi* de dahil olmak üzere, sistemin diğer parçalarından bir cilt fazladır. *Estetik*, sistemin bir bütün olarak ortaya koyulması bakımından *Ansiklopedi*'den bile daha geniştir. *Werkausgabe* edisyonunda, 1500'den fazla sayfayı kapsamakta, bu onu *Ansiklopedi*'den 200 sayfa daha uzun yapmaktadır. Eserinin uzunluğunu Hegel'in editörlerinin çılgınlığına yorabiliriz; fakat eserin boyutu dışında, içeriği Hegel'in sanatlara olan düşkünlüğü ve onlara yönelik bilgisi konusunda şüpheye yer bırakmaz. Eser âdeta şaşırtan bir genişliğe ve derinliğe sahiptir. [Eserin] ilk yarısı tarihin başlangıcından itibaren her kültürü

---

[3] Bu ihmale karşı tepkiler için bkz. Moran (1981) ve Desmond (2000). İyiye gidiş yönünde önemli emareler mevcuttur; bkz. Otto Pöggeler ve Annemarie Gethmann-Siefert (1983, 1986) tarafından düzenlenen önemli derlemeler.

[4] Rosenkranz (1844), s. 347-52.

kapsayan sanat tarihinin bir serüvenidir; ikinci yarısı, belli sanatlara yönelik yoğun bir tartışmayı içerecek şeklide, şiirin, resimin, dramanın, heykel ve müziğin ayrıntılı bir açıklamasıdır. Hiç şüphesiz *Estetik*, alanındaki en büyük eserlerden biri, en azından Kant'ın *Yargı-gücünün Eleştirisi* ve Schiller'in *Estetik Mektupları*'yla aynı seviyededir.

Gelgelelim, Hegel'in sanatlara olan düşkünlüğü su götürmez bir gerçekse de, aynı zamanda oldukça kafa karıştırıcıdır. *Estetik*'in herhangi bir okuru sonuçta dikkate değer bir olguyu, Hegel'in sanatların önemini azaltmaya yönelik her yere nüfuz eden ve ısrarlı çabasını kabullenmek durumunda kalacaktır. Ne olursa olsun, bu, Hegel'in temel tezlerinden ikisinin kusursuz bir şekilde açıklanmasıdır. İlki, Hegel bir bilgi ortamı/aracı olarak sanatın felsefeden aşağı olduğunu iddia eder; duyuların müphem ortamı/aracı vasıtasıyla sanatın belli belirsiz gösterdiğini, felsefe düşüncenin şeffaf alanıyla yakalar. İkincisi Hegel sanatın geleceği olmadığını, geleneksel önemini yitirdiğini ve modern kültürde oynayacak hiçbir rolü olmadığı fikrindedir. O, bu tezler üzerinde kafa yorarken okur bir paradoksla karşı karşıya kalır: Madem Hegel onları değerinden daha düşük görmekte kararlı, o zaman neden sanatlara bu kadar yer vermiş ve onlar için bunca emek sarfetmiştir? Mademki sanatlar felsefeden daha aşağı bir konumda ve değerlerini yitirmeye mahkûmlar, neden sanatlar üzerine üç ciltlik bir eser yazmıştır? Şüphesiz ki bu paradoks felsefe tarihinde eşsiz değildir. Platon *Devlet*'te sanatçıları siteden sürgün etmiş, sadece *Phaedrus*'ta güzelliği övmüştür; Rousseau ünlü bir besteci olup 18. yüzyılın en güzel romanlarından biri olan *Yeni Heloise*'ı yazsa da, *Birinci Söylev*'inde ve *D'Alembert*'e *Mektup*'ta sanatlara saldırmıştır. Yine de Hegel'i böyle bir tayfanın içine dahil etmek paradoksu ortadan kaldırmaz; sadece ötekilerine uygulandığı gibi ona da uygulanacağı anlamına gelir.

Paradoksu çözmeye yönelik bir strateji ise, *Estetik*'in ardındaki bağlama ve polemik-içeren amaca yoğunlaşmaktır.

Berlin yıllarının sonuna doğru Hegel'in, romantik-karşıtı nefreti daha da artmıştır. O *Hukuk Felsefesi*'nin bazı yerlerinde Friedrich Savigny'yi de hedef almıştır.[5] Hegel sıklıkla hararetli polemik içinde olduğu Schleiermacher'le ünlü bir tartışmaya girmiştir.[6] Hiçbir zaman Friedrich Schlegel'i sevmemiş ve ona olan nefreti yıllar içinde derin bir tiksintiye dönüşmüştür; böylece Hegel bazen onu eleştirmenin de ötesine geçmiştir.[7] Tüm bu nefret, romantiklere karşı incelikli ve aralıksız bir polemik olan *Estetik*'te zirvesine ulaşmıştı. *Estetik*'in romantik-karşıtı yönleri derindir ve metnin her tarafına nüfuz etmiştir. Hegel'in her iki tezi de, sanatların üstünlüğüne olan romantik inanca karşı yöneltilmiştir. İlk tez, sanatın bir hakikat ortamı/aracı olarak felsefenin üzerinde durduğunu savunan romantik iddiayı hedef alır; ikincisi sanatçıların modern kültürün ideolojisini biçimlendirmek bakımından rahiplerin ve filozofların yerini alması gerektiğini savunan romantik öğretiye karşı yöneltilmiştir. Bu tezlerin dışında, eserin ilk yarısında söz konusu olan bütün yapının romantik karşıtı bir eğilime sahip olduğu görünmektedir. Söz konusu yapı, özellikle iki romantik-karşıtı noktayı kanıtlamak için tasarlanmış gibi görünen, Hegel'in sanat tarihinin çağları sınıflandırması etrafında döner. İlki, sanatsal başarının zirvesinin Klasik Yunan'da bulunmasıydı; ikincisi modern romantik sanat sanatın çözülüşü anlamına gelmekteydi. O halde bu açıklamaya göre, Hegel'in *Estetik*'te sanatlara olan düşkünlüğü aslında sadece görünüşte böyleydi; Hegel'i sanat konusunda bu kadar zaman ve enerji harcamaya yönelten sırf romantiklere duyduğu nefretti.

---

5 Örneğin bkz. PR §§3, 211A, 212A. Hegel, Savigny'nin adını anmaz.

6 Schleiermacher'le tartışma konusunda bkz. Crouter (1980) ve Pinkard (2000), s. 445-7, 501.

7 Örneğin bkz. Hegel'in önsözünde Hinrichs'e yönelik çirkin sözleri, *Religionsphilosophie*, *Werke* XI, 61. Ayrıca *Estetik*'de Schlegel'e yönelik kişisel saldırılar için bkz. *Werke* XIII, 383/296, XIV, 116/508, XIV, 180/423.

Bu açıklama belli yönlerden doğruluk değeri taşısa da, bütünüyle doğru değildir. Hegel'in sanatlar konusunda kafa yormasının sadece menfi değil, aynı zamanda müspet nedenleri de vardı. Sonuç olarak, sanatlara yönelik tavrı müphemdi: Sanatlar adına yapılan abartılı iddiaları içtenlikle küçümsese de, onların ardındaki etkinliğe son derece hayranlık duymaktaydı. Aslında sanatlar sistem içinde can alıcı bir yere sahipti. Sanat, din ve felsefe mutlak bilginin üç biçimiydi; bu üç ortamdan biri aracılığıyla tin kendi öz-farkındalığına ulaşacaktı. Sanat hiyerarşinin en altında olsa da, onun bir şeklide hiyerarşide olması ve doğrusu piramidin tam da en dibinde, dini ve felsefeyi destekleyeceği noktada olması manidardı. Sanat, tinin kendi öz-farkındalığına ulaştığı, doğa ve tarih alanlarını aştığı ve kendine döndüğü ilk ortamdı. Romantiklere karşı yürütülen tüm bu tartışmada Hegel, sanatçıların insanlığın ilk öğretmenleri ve şiirin insan ırkının ana dili olduğunu savunan yaygın romantik öğretiyi kabul etmişti. Genel olarak bakıldığında, Hegel kültürel öz-farkındalığın ortamı, bütün bir çağın tininin tezahürleri ve dışavurumları olarak sanat eserlerine büyük önem vermekteydi. Burada sadece Hegel'in *Fenomenoloji*'de edebi eserlere yüklediği hayati rolü hatırlamamız gerekmektedir: Yunan *Volksgeist*'ını ortaya koyduğu için Sofokles'in *Antigone*'sine ve devrim-öncesi Fransa'nın zihniyetini açığa vurduğu için *Rameau'nun Yeğeni*'ne yüklediği rolü.

Estetik'in tarihsel önemini birkaç kelimeyle açıklamak gerekseydi, Kant- ve romantizm-sonrası bir çağda Winckelmann'ın mirasını yeniden canlandırmak bakımından Hegel'in üstlendiği rolü vurgulamak durumunda kalırdık.[8] *Estetik* boyunca, Winckelmann'ın etkisi belirgindir: Hegel'in iflah olmaz klasizminde, sanatın metafizik önemine olan inancında ve sanatı kültürel bağlamı içinde konumlandırma girişiminde. Hegel'in klasik güzellik tanımını okuduğu-

---

[8] Winckelmann'ın Hegel için önemi konusundaki diğer açıklamalar için bkz. Gombrich (1977) ve Baur (1997).

muzda, Winckelmann'ın net yankılarını duyabiliriz.[9] Hegel her surette Winckelmann'ı eleştirse de,[10] ona saygı göstermekten geri durmaz. Hegel'e göre, Winckelmann sanatı bütünüyle yeni bir bakış açısından görmemizi, onu bu bakış açısı sayesinde anlamamızı sağlayacak bütünüyle yeni bir araç yaratmıştı (W, XIII, 92/63). Hegel'in misyonu, Kant'a ve 1790'lı yıllarda Winckelmann'ın mirasına saldırmış olan romantiklere karşı onun mirasının yeniden doğrulanmasıydı. Romantiklere karşı Hegel, romantiklerin modern çağda uygunsuz olduğu için reddettikleri Winckelmann'ın klasizmini tekrar savundu. Klasik değerleri modern çağda yeniden kurmak konusunda Winckelmann'a karşı romantiklerle aynı fikirdeyken, romantiklere karşıysa, klasizmin sanatsal başarının özü olduğu fikrine Winckelmann'la birlikte hâlâ inanıyordu: Hegel'in sanatın sonu tezi taklit öğretisi olmaksızın Winckelmann'ın klasizmiydi. Kant'a karşı Hegel, Winckelmann'ın sanatı kültürel bağlama yerleştirme yöntemini canlandırmıştır; Kant estetik deneyimi toplumun ve tarihin ötesindeki transendental bir alanda konumlandırarak bu yöntemin dibini oymuştu.

İKİNCİLLİK TEZİ

Hegel'in estetiğinin en tartışmalı yönlerinden biri ikincillik tezi, eş deyişle sanatın bir hakikat ortamı/aracı olarak din ve felsefeden daha aşağı konumda olduğu öğretisidir. Bu öğreti genellikle sanatların *nevi şahsına münhasır* önemini pek takdir etmeyerek gereğinden fazla indirgemeci olduğu için eleştirilmiştir. Pek çokları, Hegel sanki sanattan nesire kadar [her şeyi] indirgemek istiyormuş, sanata ilişkin ortamlar/araçlar konusunda söylenebilecek her şey felsefede daha

---

9 Örneğin, XIII, 232/176-7; XIV, 82/481-2, 83-4/483, 87/486.

10 Örneğin bkz. Hegel'in, Winckelmann'ın Apollo Belvedere'ye yönelik coşkusunun şüpheci açıklaması, XIV, 431/766.

iyi söylenebilirmiş gibi düşünmektedir.[11] Söz konusu öğreti, bu nedenle estetiğe geri dönmeye yönelik dev bir adım, modern sanatı anlamak bakımından daha iyi temel sağlıyor görünen Kant'ın sanatın özerkliği tezinden bir sapma olarak eleştirilmiştir.[12] Kimileri, sanki Hegel estetiği estetik deneyimin "anlama yetisinin karmakarışık bir tasarımı"ndan başka bir şey olmadığı kötü, eski Baumgarten-öncesi günlere geri götürmek istiyormuş gibi düşünmektedir.[13] Hegel, kendisinin Kantçı otonomi ilkesini ayan-beyan olumladığı vurgulanarak savunulabilir; fakat bu ona karşı yöneltilen, bu ilkenin ikincillik teziyle uyuşmadığını savunan eleştirilere pek yardımcı olmaz. Buna karşın, "sanat din ve felsefe bakımından açıklanabiliyorsa nasıl otonom olacaktır?" sorusunu yönetirler. Hegel'in ikincillik tezini olumlaması *ve* otonomi ilkesi estetiğinin temel gerilimlerinden biri olarak kabul edilmiştir.[14]

Bu itirazların sağlam temelli olup olmadığı sadece Hegel'in ikincillik tezinin sadece daha yakından incelenmesiyle belirlenebilir. Biz daha önce bu tezi din konusunda incelemiştik (s. 196-202). Kendine özgü sorunları olan bu tezi sanat konusunda da irdelemek gereklidir.

Hegel'in, sisteminde sanatın yerine ilişkin resmi açıklaması, 1830 *Ansiklopedi*'sinin bazı yoğun ve karanlık paragraflarında ortaya çıkar (§§556-63). Sanat, din ve felsefe mutlak tinin üç aşaması, onun öz-farkındalığının üç biçimidir. Bu aşamalar öncelikle kendi-bilgisine ilişkin seviyelerin kavramsal, epistemolojik bir sınıflandırması olarak anlaşılmalıdır. Ne var ki Hegel meseleyi bu aşamaları tarihsel bakımdan kavrayarak daha da karmaşık hâle getirir; böylece her aşama belli tarihsel çağı temsil eder. Bu nedenle

---

11 Şöyle ki Glockner (1965), s. 438-9; Croce (1978), s. 301-3; Knox (1980), s. 5-6; Bungay (1984), s. 83; ve Bowie (1990), s. 131.

12 Bubner (1980), s. 31.

13 Bowie (1990), s. 135.

14 Houlgate (1991), s. 140.

sanat çağı klasik Yunan'dır; din çağı ortaçağdır; felsefe çağı ise modernliktir. Kavramsal ve tarihsel olanın bu karışımı bir kafa karışıklığı olarak kabul edilmiştir.[15] Fakat Hegel'in epistemoloji ile tarih arasındaki kesin ayrımı hiçbir zaman kabul etmeyeceği dikkate alındığında, itiraz yalnızca sorgulanmaksızın doğru kabul edilmektedir.

Ansiklopedi'nin açıklamasını takip edersek, Hegel sanatın din ve felsefeden aşağı konumda olduğunu, çünkü öz-bilincin daha düşük bir seviyesinde durduğunu düşünmektedir. Öyleyse şimdi şöyle sormalıyız: Sanat neden öz-bilincin din ve felsefeden daha düşük bir biçimidir? Hegel'in *Estetik*'teki açıklaması genel tin teorisine uymaktadır.[16] Bu teoriye göre, tin ilkin kendinden çıkıp ötekine dönerek dışsallaşma aracılığıyla öz-farkındalığına ulaşırken, daha sonra, ötekinden tekrar kendine dönmek suretiyle içselleştirme aracılığıyla öz-farkındalığa ulaşır. Hegel sanatın kendini-dışsallaştırmanın ilk aşamasına ait olduğunu söyler; bunun başlıca nedeni, ortamının/aracının duyular için görünür olmasıdır ve ikincisiyse, nesnesinin sanatçının dışında varolmasıdır. Nesne sanatçı için dışsal olsa da, sanat aynı zamanda onun yaratıcı etkinliğini de cisimleştirir ve böylece sanatçı kendini nesnesinde görür; bu nedenle o, öz-bilincin bir aşamasına işaret eder. Bununla birlikte, din ve sanat, tekrar-içselleşmenin daha sonraki aşamasına aittir; çünkü onların ortamları/araçları tümeldir ve varoluşunu sadece düşünme etkinliğine borçludur. Tin, böyle bir ortamla/araçla uğraştığında, bütünüyle kendi yarattığı alan içinde bulunur ve böylece öz-bilincin daha yüksek bir aşamasının ve daha geniş özgürlüğünün tadını çıkarır. Hegel'in argümanının bir bölümü estetik deneyimin tine özgü olan farktaki-özdeşliğin yapısını içermemesidir. Bu yapı, ben ve ötekinin, özne ve nesnenin aynı konuma sahip olmasını gerektirir; fakat sanat konusunda nesne ölü ve dışsal bir şeydir ve hâliyle öznenin

---

[15] Bungay (1984), s. 31.

[16] XIII, 143/104; XIV, 127-8/517-18.

kendisiyle eşit düzeyde değildir. Bu nedenle Hegel sanatçının nesneyle alay ederek ve hatta onu yok ederek kendini nesnesinden nasıl uzaklaştırabileceğini açıklar (VPR XVI, 137). Romantik ironi kavramını kendi aleyhine çeviren Hegel eğer sanatçının kendini eserinden yabancılaştırabilirse, eseri aracılığıyla kusursuz öz-farkındalığa erişemeyeceğini öne sürer.

Hegel'in, sistemi içinde sanatın sistematik yerine yönelik en doyurucu açıklaması yalnızca *Ansiklopedi*'nin yoğun ve karanlık anlatımında göze çarpmaz, aynı zamanda 1827 ve 1831 yılları arasındaki din felsefesi üzerine derslerinde de görülür.[17] Burada sanat, din ve felsefe arasındaki ayrım öz-bilinç açısından değil, bilgi ya da anlayış üstünlüğü bakımındandır. Hegel şimdi sanat, din ve felsefenin aynı konuyu, mutlağı ya da hakikati paylaştığını açıklar; fakat onlar bu nesneye yönelik farklı bilgi türlerine dayanırlar. Sanat mutlağı dolaysız görü (*Anschauung*) biçiminde; din mutlağı temsil (*Vorstellung*) biçiminde; felsefe ise mutlağı kavramlar (*Begriffe*) şeklinde ortaya koyar.

Bilincin her biçimi bir açıklamaya gereksinim duyar (s. 197-9). Sanat aşamasını tanımlamak için "görü" terimini seçmekle Hegel, [görüyü] bir görü olarak estetik deneyime işaret eden romantiklerin kullanımıyla salt aynı anlamda kullanıyordu. Kant ve romantikler gibi Hegel de görüyü duyu deneyiminde bir tikelin doğrudan ya da *dolaysız* temsili olarak anlar; bir tikelin *dolaylı* bir temsili olan kavrama karşıttır, çünkü kavram pek çok bireysel temsilin tümel bir temsilidir. Görü duyu algısının bir biçimi ve bütün görme, duyma ya da dokunma edimlerinde böyle içerildiğinden, onun ifade aracı/ortamı bir imge, duyusal dünyada somut bir şekil ya da biçim alacaktır. Öyleyse sanatların aracı/ortamı imgeler olacaktır: Müzik konusunda sesler, heykeltıraş konusunda şekiller ve resim konusunda ise renkler ve şekiller vs olacaktır. Nesneleri tikel olan sanatın görülerinden farklı olarak, dinin

---

[17] Bkz. VPR III, 143-5/I, 234-6. Krş. *Werke* XVI, 135-40.

temsilleri zaten tümeldi ve bu nedenle soyutlamanın ilkel bir formunu içermekteydi. Dinde biz, hâlihazırda Tanrısal olanı, karşıtlarını dışlayan belirli terimlerle dışavurmaya başlarız; örneğin sonluya karşıt olan sonsuz olarak Tanrısal olana işaret ederiz. Nihayetinde, felsefe kavramları sadece tümel değil, aynı zamanda somuttur; onlar dinin temsilleri gibi soyut değillerdir, çünkü sadece bir şeyi diğerinden ayırt etmezler, aynı zamanda her şeyin bütün bir sistem içinde diğerine nasıl bağlı olduğunu bilmeyi de içerirler.

Sanatın, dinin ve felsefenin hepsinin *somut* tümelliğin biçimleri olduğunun farkında olmak önemlidir. Başka bir deyişle, onlar parçalarını önceleyen bir bütün ya da birlik olarak nesnelerini bilirler; ve bu nedenle, bütünü bağımsız parçalara ayıran anlama yetisinin (*Verstand*) saf zihinsel etkinliğinden ayrıdırlar. Ne var ki onlar, bu bütünün ya da birliğin kavranma derecesi bakımından birbirlerinden farklıdır. Görü, nesnesini bir bütün ya da birlik olarak görür; ancak bütüne ilişkin açık anlaşılır bir kavrayışa sahip değildir, çünkü her bir parçasını açık ve seçik olarak görmez. Temsil, bütünün parçalarını açık ve seçik olarak görür; bir tümel oluşturduğunda bütünün bazı yönlerini ya da özelliklerini soyutlar; ne var ki tüm parçaların birlikte bütünü nasıl oluşturduğuna yönelik bulanık bir anlayışa sahiptir. Felsefe, hem sanat hem de dinden daha yüksek düzlemdedir, çünkü o bütünü parçaları içinde kavrar; sadece bütünü değil, her tekil parçanın ona nasıl bağlı olduğunu da görür. Öyleyse Hegel'in hiyerarşisi kusursuz bir biçimde kavramın üç aşamasını yansıtır: Tümellik, tikellik ve bireysellik.[18]

Hiyerarşiyi bu bakımdan anladığımızda, Hegel'e karşı yöneltilen indirgemecilik suçlamasının tartışmaksızın doğru kabul edildiği açık olmalıdır; zira Hegel felsefenin kavramsal anlayışının, estetik görünün bütününü çözümlemediğini, fakat yeniden tesis ettiğini iddia eder. Bu, bütünü ayrı parçalarına indirgemeyi amaçlayan soyut anlama yetisinin bir

---

[18] Bungay'ın *izniyle* (1984), s. 31-2.

biçimi değildir; bunun yerine, bütünün her parçasını ve her parçanın bütünle nasıl ilişkide olduğunu, bölünemez bir birlik oluşturarak daha belirgin biçimde açıklama girişimidir. Burada anlaşılması gereken temel nokta Hegel'in kavramsal anlayış biçiminin estetik bütünün tamlığına ve bireyseliğine saygı duyması –indirgememesi– gerekliliğidir. Hegel'in yoruma yönelik pratiğinin bu ideale uyup uymadığı başka bir sorundur; fakat Hegel'i ilkece, estetik deneyimin birliğini indirgemesiyle ya da yok etmek istemesiyle suçlayamayız. Hegel'in sanata ilişkin haddinden fazla zihinsel ve akılcı düşüncesinden şikâyetçi olanlar, soyut ve somut tümellik arasında yaptığı ayrımın farkına varmamışlardır.

Hegel'in hiyerarşisini öz-farkındalık veya idrak derecesi açısından anlayıp anlamayacağımız, en azından Hegel'in anladığı biçimiyle otonomi ilkesinin onaylanmasıyla uyumlu olmasından açıktır. Bu ilke, Hegel'in [onu] *Estetik*'te açıkladığı biçimiyle, iki anlama gelir. İlki, sanatın kendi dışındaki ereklere hizmet etmemesi gerektiğidir. Bu nedenle Hegel sanatın amacının ahlaki eğitim olduğunu savunan Gottsched'in eski tezini yadsır (XIII, 75-7/50-1). İkincisi çeşitli sanatların araçlarının/ortamlarının kendi içsel niteliklerine sahip olmasıdır; bu içsel niteliklerden hareketle söz konusu sanatlar uğruna haz duyulur. Bu nedenle Hegel bir şiir ya da oyunun mesajının o aracı/ortamı gereksiz hâle gelecek kadar açık ya da doğrudan kılınmasına karşı bizi uyarır (XIII, 77/51). Hegel'in ikincillik tezi aslında bir sanat eserinin *içeriğ*ine ilişkindir; bu tez sanat eserinin içeriğinin kavramsal olarak yeniden tesis edilebileceğini iddia eder. Sanat eserinin dışsal ereklere hizmet etmesi gerektiğini iddia etmediği gibi onun biçim ya da aracı/ortamı kendi içsel niteliklerine de sahip değildir. Her sanatsal araç/ortamın kendine özgü niteliklerine sahip olması, Hegel'in belli sanatları ele aldığında defaatle vurgulayacağı bir noktaydı.

Şimdiye kadar belirtildiği gibi, Hegel'in ikincillik tezine yönelik itirazlar çok zayıf olsa da, daha güçlü biçimde yeni-

den formüle edilebilirdi. Onların asıl amacı, Hegel'in sanat, din ve felsefenin aynı nesneye sahip olduğuna ilişkin varsayımıdır; sırf bu nedenlerden ötürü Hegel onları bir hiyerarşi içinde sınıflandırabilir. Fakat bu varsayım bilincin her formunun ayrı bir nesneye sahip olduğunu varsayarak sorgulanabilirdi. Eğer sanat form ile içeriğin birliğini içeriyorsa, o zaman içeriği formdan nasıl ayırabiliriz? Hegel bu olanağı kabul eder (EPW §3) ve bundan nasıl kaçınmaya çalışacağı açık değildir. Sanatların nasıl aynı şeyin kavrayışları olduğu sorusunu ardında bırakarak, farklı sanat aşamalarının nesnelerinin bütünüyle farklı kavrayışlarını içerdiğini bile öne sürer (XIII, 105/74). Öyleyse, görünüşe göre ikincillik tezine kabaca her sanatın kendine özgü biçimde bildiği bir nesneye sahip olduğunu vurgulamak suretiyle karşı çıkılabilir ve – hâlâ sanatın bilişin bir biçimi olduğu kabul edilebilirdi.

Ancak yine de mesele burada kapanmaz; zira Hegel ikincillik tezine, görü ve temsilin kabaca düşüncenin bilinçdışı ve nüve hâlindeki biçimleri olduğunu savunan akılcı öğretiyle karşı çıkabilirdi. Hegel'in bu eski Leibnizci öğretiye Kant'ın epistemolojisi aracılığıyla nasıl yeni ve güçlü bir gerekçe sağladığını hâlihazırda görmüştük (s. 200-1).[19] Ne var ki bu öğretinin gerçekte doğru olup olmadığı, burada ele alamayacağımız çetrefilli bir meseledir.

BİLİŞ OLARAK SANAT

Hegel sanatı din ve felsefenin altında konumlandırıp hatta sanatın değerini yitireceğini bildirmesine rağmen, yine de sanata temel bir önem atfeder. Sanat mutlağın ilk ortamıydı. Böylece Hegel bilişsel yetileri empirik bilimler ve tarih üzerinde konumlandırıyordu (XIII, 20-2/7-9). Sonlu dünyayla

---

[19] Bungay (1984), s. 83, bu öğreti için Hegel'in yaptığı mantıklı açıklamayı görmez, onu teorideki "anlaması güç *non sequitur*" olarak bir kenara atar.

sınırlanmış olmasına rağmen, sanat, doğa ve tarihin güncel olayları içinde ebediyi görmek suretiyle sonsuzu kavrayabilirdi. Aslında Hegel sanata anlama yetisinden daha yüksek bir konum vermişti. Anlama yetisi salt soyutlamalar içinde sıkışıp kalırken ve duyusallığın karşısına koyulurken, sanat somut tümeli kavrayabilir ve anlama yetisini duyusallıkla uzlaştırabilirdi (XIII, 21/8, 82/55). Üstelik anlama yetisi, sanatın duyusal imgelerin aynadaki silik bir görüntüsü aracılığıyla olsa da iç yüzünü anlayabileceği hakiki sonsuzu kavrama gücünden yoksundu.

Sanata böyle bilişsel statü vermekle Hegel, romantik mirasla pek çok konuda fikir ayrılığına düşse de, bu mirası yeniden doğrulamıştı. O, sanatın anlama yetisinden daha yüksek bir bilgi biçimi olduğu konusunda Schelling, Friedrich Schlegel, Schleiermacher ve Hölderlin'le hemfikirdi. Ayrıca Hegel, sanatın içgörüsünün bizim soyut kavramlara, yargılara ve tasımlara göre salt gidimli olarak bilebileceğimiz ya da açıklayabileceğimiz şeylere indirgenemeyeceğini öne sürer. Bununla birlikte, romantiklerin çuvalladığı yer, Hegel'in düşüncesine göre, sanatı felsefe üzerine konumlandırmalarıdır. Hegel'e göre, onlar bunu yapabilmişlerdi, bunun tek nedeni felsefeyi anlama yetisinin soyut kavramlarıyla sınırlamalarıydı. Onlar bu yüzden, aklın diyalektik biçimine ilişkin uygun bir anlayışa sahip değillerdi. Hegel'e göre, iki nedenden ötürü diyalektik, sanata nazaran somut tümelliğin daha uygun bir formuydu. İlki, sanatın sadece örtük ve bilinçdışında gördüğünü diyalektik açık ve seçik olarak görüyordu. İkincisi sanata ilişkin görüler bütünün birliğini görse de, diyalektik farktaki-birliği de, eş deyişle bütünün her parçasını ve onların bütüne nasıl bağlı olduğunu da kavramaktaydı.

Hegel'in romantiklerden ayrılma nedenleri ne olursa olsun, onlara neden sadık kaldığı sorusu artakalır. Başka bir deyişle: Hegel neden sanatın bilişsel konumunu, mutlağı kavrama gücünü savunmaya devam etmiştir? 1800'lerin ba-

şında bu konum hâlâ tartışmalıydı. Buna karşın, 18. yüzyıl estetiğinin genel eğilimi öznelciliğe doğru gidiyordu; öznelciliğe göre sanat sadece sanatçının duygularını ifade ediyor ya da gözlemcinin duyularına hoşnutluk veriyordu. Bu eğilimin en önemli temsilcisi *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde, hangi nesneler algılayan kişiye hoşnutluk veriyorsa o konuda sadece estetik yargıların öznel bir geçerliliğe sahip olduğunu iddia eden Kant'tı. Bu yargıların tümel bir geçerliliği olsa da, onlar hâlâ nesnedeki hiçbir niteliğe işaret etmeyen duygularla ilgilidiydiler. Şüphesiz ki sanatın bilişsel konumuna karşı olan meydan okuma çok daha saygıdeğerdir, söz konusu meydan okuma sanatçıların eserlerinin sırf yanılsama yarattığı için onları devletinden dışlayan Platon'a kadar uzanır. Hegel'in konumuna yönelik bu tip ciddi meydan okumaları irdelediğimizde, Hegel'in onlara nasıl cevap verdiğini sormamız gerekir.

Estetik'inin girişinde Hegel bu meselelere dikkat çekici bir cevap vermek suretiyle eleştirilere karşı sanatın bilişsel statüsünü savunur. Bununla birlikte onun açıklaması ayrıntılandırılmamıştır; bu kısmen böyledir, çünkü epistemolojik ve metafizik öncüller diğer eserlerinde ortaya koyulmuştur. Hegel'in [meseleyi] ele alışı kesintisiz ya da sistematik olmadığından, bu ele alış aslında Schelling'in *Transendental İdealizm Sistemi*'nde ve *Sanat Felsefesi*'nde ortaya koyduğu zemin üzerine dayandığı için, [söz konusu sistemlerden] türetilmiş olarak kabul edilmiştir.[20] Ancak bu bir yanılgıdır. Doğrusu Hegel'in Schelling'e borcu olsa da, onun konumunun ardındaki öncüller Schelling'le temel farklılıklar içeren epistemolojisi ve metafiziğine dayanmaktadır. Şimdi amacımız, Hegel'in sanatın bilişsel statüsüne yönelik konumunu, epistemolojisi ve metafiziğinin daha geniş bir bağlama yerleştirerek yeniden inşa etmek olacaktır.

Hegel'in sanatın bilişsel statüsüne yönelik tezi, en genel ve açık formülasyonunu güzellik tanımında bulur: "İdenin

---

[20] Şöyle ki Kuhn (1931), s. 34, 38-9.

duyulur görünüşü [*Scheinen*]" (XIII, 151/111). Bu formülün ardındaki en önemli iddia görünüş kavramının yeniden değerlendirilmesidir. Görünüş içinde hakikatin gizlendiği ya da saklandığı yanılsama alanı olabilirdi; fakat aynı zamanda hakikatin kendini açığa vurduğu veya ifşa ettiği örtük olanın açığa çıktığı bir alan da olabilirdi. Bilindiği gibi Platon, görünüşleri birincide ifade edildiği anlamda düşünmüş ve salt bu nedenden ötürü sanatı devletten dışlamıştı. O, formların zihinsel alanı ile duyular alanı arasında keskin bir ayrım yapmıştır; sanatçı sadece duyu nesnelerini taklit ettiğinden, onun eseri görünüşün görünüşüne karşılık gelmekteydi; böylece hakikatten iki adım gerideydi. *Estetik*'in girişinde Hegel, Platon'un argümanına karşı olan görünüş kavramını açıkça beyan ederek karşı çıkar: "Görünüş, öz için temel niteliktedir; hakikat eğer belirip parıldamasaydı, hakikat olamazdı..." (XIII, 21/8). Hegel duyu nesnelerini kendi başlarına gerçeklik olarak ele alamayacağımız konusunda Platon'la hemfikirdir ve şunu kabul eder: Sanatın yapabileceği her şey bu nesneleri taklit etmekle sınırlı olsaydı, sanat doğrusu istenirse gerçeklikten kopuk olurdu. Ne var ki Hegel'e göre sanat önemlidir; çünkü sanatın duyusal formları, onların ardında yatan daha tözsel bir hakikati dışavurur.

Peki Hegel görünüş alanının yeniden değerlendirmesini nasıl meşrulaştırır? Bunun temeli organizmacı metafiziğe ve ayrıntılı olarak ifade edersek, daha önce yukarıda incelediğimiz tümellerin Aristotelesçi kavrayışına dayanır (s. 85-6). Bu kavrayışa göre, tümel olan sadece soyut bir terim, tıpkı nominalist gelenekte olduğu gibi birbirinden ayrı fakat benzer olan birtakım tikellerin ortak bir adı değildir; ne de Platonik gelenekte olduğu gibi duyusal tikellerin geçici dünyasının bütünüyle ötesinde bulunan bir ilkörnek ya da sonsuz bir biçimdir.[21] Bunun yerine, tümel olan, somuttur,

---

[21] Bu nedenle Hegel'in yeni-Platoncu geleneğe olan borcu hakkında yazmak, tıpkı Brocker'ın (1965) yaptığı gibi (s.. 40, 49) yanıltıcıdır.

bir nesnenin içkin formu, onun biçimsel ya da ereksel nedenidir. Bu, duyusal tikellerin tümeli somutlaştırdığı ya da açığa vurduğu anlamına gelir; onlar tümelin ortaya çıktığı sürecin parçası, kendini dünyada gerçekleştirdiği kendine özgü formdur. Dolayısıyla duyusal dünyanın görünüşleri aldatıcı değil, açığa vurandır, çünkü o bir nesnenin tözsel biçimini somutlaştırır ve gerçekleştirir. Böylece sanat duyusal görünüşlerle ilgilendiği ölçüde bir nesnenin içkin formunu dışavurma gücüne sahiptir.

Hegel'in sanatın bilişsel statüsünü açıklamaya yönelik en güçlü çabası, estetik temaşa görüşünün izahında ortaya çıkar (XIII, 58-9, 152-4/36-7, 113). Burada yeniden Aristotelesçi metafizik kilit bir rol oynar. Kant gibi Hegel de estetik temaşayı pratik ve teorik bakış açılarından ayırt eder. Pratik bakış açısından bakıldığında, nesneyi ereklerimize uydururuz; teorik bakış açısındansa, nesneyi bazı tümel ya da genel yasaların bir örneği olarak görürüz. Her iki bakış açısı, tümeli nesnenin dışındaki bir şey olarak görür: Pratik bakış açısının tümeli, nesneye yükleyeceğimiz bir erek olur; teorik bakış açısının tümeli sadece gözlemcinin anlayışına ya da refleksiyonuna dayanır. Ne var ki estetik temaşada tümeli nesneye içkin olarak, onun iç doğasından türeyen bir şey olarak görürüz (XIII, 154/113). Estetik temeşa söz konusu olduğunda ayırt edici olan, Hegel'e göre, bizim nesneyi otonom olarak, kendi içsel ereklerini gerçekleştiren ve salt kendi doğasının zorunluluğuna göre eyleyen bir şey olarak kabul etmemizdir.

Biz burada Hegel'in Kant'tan ayrıldığı noktanın temeline vakıf oluyoruz. Estetik temaşa nesnenin içkin formuna yönelik içgörü sağladığından, nesnenin bilgisini, yani kendinde ne olduğunun bilgisini bize verir. *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde Kant, estetik yargıyı teleolojik yargıdan ayırt etmiş ve yargının her iki formunun da kesinlikle düzenleyici olduğunu, eş deyişle onları sanki nesnenin kendisinin hakikatiymiş gibi ele almamız gerektiği konusunu ısrarla vurgulamıştır. Estetik deneyime bir nesnenin içkin formunu kavrama kud-

reti vermekle Hegel, bu iki Kantçı noktaya en ince ayrıntısına kadar karşı durmaktaydı. Estetik deneyim telelojinin bir türüdür ve bize nesnenin bilgisini verir, çünkü içsel amacını, biçimsel-ereksel nedeni kavrar. Öyleyse Hegel'in Kant'tan ayrıldığı temel nokta –Kantçı sınırların ötesine geçtiği ve sanata bilişsel konum verdiği için– teleolojinin kurucu statüsüne yönelik müdafaasında yatmaktadır (bkz. s. 138-47).

Hegel'in sanatın bilişsel konumuna dair teorisi, taklit öğretisine, yani yüzyıllardır sanatın nesnel statüsüne ilişkin ana teoriye yönelik karmaşık tavrı bağlamında ele alınmalıdır. Sanatın nesnelliğini savunma çabasi dikkate alındığında, Hegel'in taklit teorisine sempati duyması beklenebilirdi. Ancak bunun tam da tersi doğdur. [Söz konusu teori] bazen öznenin yaratıcı etkinliğini vurgulayan modern öğretiler tarafından aşıldığından, Hegel onun hakkında bütünüyle modası geçmiş gibi yazmaktadır. O, bu öğretinin bir versiyonunu kesin olarak yadsır; bu versiyona göre taklit, tıpkı sanatçının duyulara verili olanın suretini çıkarıyormuş gibi, "bize sunulduğu biçmiyle doğal formların suretini çıkarma yetisi"ne dayanır. Hegel öğretinin bu versiyonuna karşı çıkan bütün itirazları alaşağı eder. (XIII, 65-9/41-4). İlkin bu öğretinin sanatı gereksiz kıldığını vurgular: Peki neden [sanat] sadece bize verili olanın suretini çıkarsın? Daha sonra bu öğretinin sanatı saçma biçimde tutkulu bir hâle getirdiğini de ekler; zira sanatın doğada bütün farklı duyularımıza verili olanı bir duyusal araç/ortamla tekrar yarattığını dikkate alırsak, doğanın tüm zenginliği ve tikelliğini sanatsal yollar vasıtasıyla tekrar yaratamayız. Bu sorunlara parmak bastıktan sonra Hegel, taklidin sanatı salt biçimsel bir şeye indirgediğinden şikâyet eder; zira neyin taklit edildiği değil, bir şeyin nasıl taklit edildiği önemli olduğundan, bu durumda çirkin ve sıradan olan bile sanatın konusu olabilirdi. Nihayetinde, Hegel taklidin bütün sanatlara uygulanamayacağına işaret eder; örneğin mimari ve şiir taklit edilmesi zor olan sanatlardır.

Ne var ki Hegel'in taklide yönelik tavrı, onun bazı tartışmalarının ortaya koyduğundan çok daha karmaşıktı. Zamanında gündemde olan, sanatın doğayı idealleştirmesi gerektiğini mi, yoksa onu taklit etmesi gerektiği mi sorununu tartıştığında sıkıntılar ortaya çıkmaya başlayacaktır (XIII, 212/160). Burada Hegel, sanatçının doğayı idealleştirmesi gerektiği yönündeki teoriyi savunanların tarafını tutuyor görünmektedir ve işin doğrusu onu bu yaklaşımın tek-yanlı bir taraftarı olarak okumuştur.[22] Fakat metin daha yakından incelendiğinde, bu tartışmanın her iki tarafının da hakkını vermek istemekte ve taklidin bir versiyonunu desteklemektedir.

Hegel, sanatçının yaratıcı etkinliğini ve estetik nesnelerin formlarının verili olduğunu değil, söz konusu nesnelerin yaratıldığı için bize haz verdiklerini vurguladığında, o, sanatın doğayı idealleştirmesi gerektiğini savunanların yanındaymış gibi görünmektedir (XIII, 216/164). Hegel şöyle bir iddiada bulunur: Sanatçının görevi ana meselesini tümelliği içinde kavramasıdır, bu tümellik duyulara verili olan bütün dışsal ve ilineksel özellikleri sadece kopyalamak suretiyle elde edemeyeceğimiz bir tümelliktir. Ne var ki az sonra belirgin hâle gelecek olan, Hegel'in böyle bir idealleştirmeyi bir çeşit kurgu olarak değil, gerçekliğin kendisinin daha derin ve daha uygun bir temsili olarak görmesidir. Sanatçının temsil ettiği şey tikelliği, dışsallığı ve olumsallığı içinde nesne değil, onun içkin tözsel biçimidir. Bu biçim duyulara verili olmadığından, zihnin kendisi tarafından tekrar yaratılmalıdır (XIII, 221, 227/167, 172). Din felsefesi derslerinde sanat üzerine yaptığı açıklamaya göre, Hegel sanatın nesnesi hakkında doğru olabilecek iki farklı anlamı izah eder. Hakikat *doğruluğa* (*Richtigkeit*) dayanmaktadır, *doğruluksa*, [sanat] eseri[nin] duyuda verili olan nesnenin özellikleri için doğru olmasıdır; doğruluk nesnenin içkin kavramı ile eserin *uyumlu olmasına* dayanabilir (VPR III, 144/I, 235). Yalnız

---

[22] Şöyle ki Bungay (1984), s. 15, Hegel'in "estetikten mimesis kavramını dışladığını" iddia eder.

ikinci anlamıyla ele alındığında, Hegel sanatın bir hakikat iddiası olabileceğini düşünür; fakat tekrardan bu anlamıyla düşünüldüğünde Hegel'in taklidin bir versiyonunu kabul ettiği söylenebilir.

Ne var ki Hegel'in geleneksel taklit öğretisine yönelik eleştirisi ve sanatçının yaratıcı güçlerine yaptığı vurgu, ardında rahatsız edici sorular bırakmaktadır. Eğer (1) sanatçı nesnesini bizzat yaratmak zorundaysa ve (2) ona verili olan nesnesini taklit etmemesi gerekiyorsa, sanat nasıl bize gerçekliğin bilgisini verebilir? Sadece bu nedenlere dayanarak pek çok estetikçi sanatın bilişsel konumunu bütünüyle göz ardı etmiş, bunun yerine sanatın amacının sadece bizim duyularımıza hoşnutluk vermek ya da duygularımızı ifade etmek olduğunu iddia etmişlerdi. Alışılageldiği üzere, Hegel ne şiş yansın ne kebap mantığıyla hareket etmek istemektedir. O sanatçıya yaratıcılığını ve hayalgücünü dışavurma yetkisi vermekte, fakat böyle yaptığı için ona metafizik bir anlam da yüklemektedir.

Hegel'in bu soruna yönelik çözümünü anlamak için, söz konusu sorunu tekrar metafizik bağlamı içine yerleştirmeliyiz. Hegel sanatçıyı tüm doğanın ve tarihin organik bütününün bir parçası olarak kavrar; bu bütünün, parçalarından hiçbiri birbirinden ayrılamaz ve kendini bütünüyle parçaların her birinde dışavurur. Dahası, insani öz-farkındalığın bir vasıtası olarak sanatçı, organik bütünün içindeki tüm güçlerin düzenlenmesinin ve gelişiminin en yüksek biçimlerinden biridir. Bu şu anlama gelir: Sanatçının etkinliği kabaca doğada ve tarihte işbaşında olan bütün organik güçlerin gelişimlerinden ve en yüksek dışavurumlarından biridir, böylece sanatçının yarattığı, onun aracılığıyla doğanın veya tarihin yarattığı şeydir. Sadece bu nedenden ötürü sanatçının eseri tinin öz-farkındalığındaki bir aşamaya karşılık gelir: Sanatçı sadece eseri aracılığıyla kendinin farkında değildir, aynı zamanda tüm tarihin ve doğanın tini onun aracılığıyla kendinin farkında olur. Eğer aksini, sanatçının zihninin *res cogi-*

tans [düşünen şey] ve doğasının ise bir *res extensa* [uzamlı şey] olduğunu savunan Kartezyen metafiziği varsayarsak, o zaman sanatçının doğadaki herhangi bir şeyi nasıl bildiğini anlamak bütünüyle imkânsız olacaktır; peki böyle iki ayrı töz bir bilgi ediminde nasıl birbirine karşılık gelecekti?

O halde Kartezyen metafiziğe göre, sanat sadece bedensiz bir zihnin duygu ve düşlemlerini açığa çıkaran bütünüyle öznel statüye sahip olmalıdır. Ne var ki doğa konusunda karşıt organik tasavvuru benimsersek, bu görüşe göre zihnin etkinlikleri kabaca doğanın canlı güçlerinin gelişim ve düzenlenmesinin en yüksek derecesidir; o zaman sanatçının tasarımları bu güçleri dışavurur, somutlaştırır ve açığa çıkarır. Bu tasarımlar sadece dışsal bir bakış açısından hareketle bu güçlerin kopyasını çıkarmaz ya da onları yansıtmaz; aksine onlar [tasarımlar] bu güçlerin tezahür etmesi veya dışavurumları, onların en üstün ölçüde düzenlenmesi ve gelişimi*dir*. Sanatçının yarattığı şey, doğanın onun aracılığıyla yarattığı şeydir; böylece sanatçının doğa tasarımı, sanatçı aracılığıyla doğanın kendisinin tasarımıdır.

Aynı metafizik, Hegel'in sanatın bilişsel konumu ile estetik otonomi ilkesi arasında kendini dışavuran gerilimi çözmesine yardımcı olur. *Prima facie* bu öğretiler uyumsuz görünmektedir; çünkü sanat kendi dışında bir hakikati temsil ediyorsa, kendi dışında bulunan bir ölçütü olacaktır, bu durumda sanat, otonomisini yitirecektir. Aslında, sırf bu nedenlere dayanarak Hegel'in temsil öğretisi, Kantçı otonomi öğretisinin *karşıtı* olarak görülegelmiştir.[23] Ne var ki Hegel'in metafiziği ona bu öğretileri birleştirmesine izin verir; çünkü sanat eserinin tasarımsal ya da bilişsel statüsünün, sadece eserin kendisinde bulunduğunu ima eder. Eser kendi kapsamı dışında olan bir ilkörneği temsil etmez ya da yansıtmaz. Bunun yerine o, kabaca mutlağın yaratıcı etkinliğinin kendine nasıl göründüğüdür, böylece onun anlamı kendi içinde yatacaktır.

---

[23] Bkz. Bubner (1980), s. 30.

SANATIN ÖLÜMÜ

Hegel'in estetiğinin en tartışmalı yönü, "sanatın sonu"na ilişkin ünlü teorisiydi. Estetik üzerine derslerinin girişinde Hegel, sanatın geçiciliğini soğuk bir tavırla açıklayarak ilk olarak dinleyicileri ve daha sonra da tüm okurları o zamandan beri şaşırtmaya devam etmişti. Sanat, Hegel'e göre, kendini tüketmişti. Sanatın geleceği, modern kültür içinde oynayacağı hiçbir rol yoktu. Sanatın bir zamanlar klasik çağ ve ortaçağda içinde bulunduğu durum –onun en yüksek özlemlerinin ve temel değerlerinin tasarımı– felsefe aracılığıyla şimdi daha iyi gerçekleştirilebilirdi.

1828'den bu yana Hegel'in açıklaması gücünden bir şey yitirmemişti. Bu açıklama bugüne kadar savunucular ve eleştirmenler bulmaya devam etmektedir.[24] Hegel'in öyküsü aslında modern sanat konusundaki tartışmalar için bir tür paratonere dönüşmüştür.[25] Modern sanatın kendini tükettiğini düşünenler sıklıkla Hegel'e geleceği gören kişi olarak sahip çıkarlar; fakat modern sanatın umut verici bir geleceği olduğunu düşünenler Hegel'i kendilerinin *bête noire*'i [en çok nefret ettiği kişi] ilan ederler.

Öğreti oldukça tartışmalı olduğundan ve sıklıkla yanlış anlaşıldığı için, tam olarak Hegel'in ne dediğini ve bu sözünün ardından neyin geldiğini irdelemek gerekir.

Hegel'in sıklıkla kendisine atfedilen "sanatın ölümü" tabirini bizzat kullanmaması dikkate değer bir olgudur.[26] Da-

---

[24] Bkz. Hegel'in teorisinin Rap (2000), Hofstadter (1974), Danto (1984) ve Harries (1974) tarafından savunuluşu. Hegel'in eleştirisine karşı romantizmin müdaafası için bkz. Bowie (1990) ve Norman (2000).

[25] Bkz. Lang'ın (1984) düzenlediği ilginç makaleler derlemesi.

[26] Öyle görünüyor ki bu ifadenin kaynağı *Aesthetica* isimli etkileyici eserinde Croce şöyle yazıyordu: Hegel "ahlakın, daha doğrusu, sanatın ölümünü ilan etmiştir." Bkz. Croce (1978), s. 302. Carter (1980), s. 94, sanatın ölümüne ilişkin yorumun yaygınlaşmasının bir nedeninin daha önce *Estetik*'in Osmaston tarafından yapılan çevirisinin '*Kunst sich selbst aufhebt*'i [Sanat kendi kendini ortadan

hası, "sanatın sonu" hakkında bile konuşmamıştır. Bununla birlikte o, sanatın şimdi bizim için geçip gitmiş olduğunu (XIII, 25/10) ve felsefe tarafından "aşılmış" (*überflügelt*) olduğunu açıkça bildirir (XIII,24/10). Sanatın artık "en yüksek ihtiyaçlarımız"a işaret etmediğini açıklar (XIII, 24, 142/10, 103). Tam olarak ne derse desin, Hegel'in vurgulamak istediği ana nokta basittir: Sanat klasik ve ortaçağda bir zamanlar sahip olduğu merkezi öneme modern çağda artik sahip değildir. Sanat bu kültürlerde önemli bir rol oynamıştır; çünkü sanat, kültürlerin din, etik ve dünya görüşünü temsil eden ana araçtı. Modern çağ çok daha akılcı olduğundan, sanatların geleneksel işlevleri şimdi felsefe tarafından yerine getirilecekti.

Hegel'in vurguladığı noktanın yine de sanatların geleceğiyle uyumlu olması dikkate değerdir. Sanatın artık modern kültürde hiçbir rol oynamayacağını söylemek, onun sona ermesi gerektiğini ya da sona ereceğini söylemek değildir. Hegel hiçbir zaman böyle ihtiyatsız bir açıklama yapmaz; doğrusu o, sanatçıların kendi eserlerinde daha yüksek bir kusursuzluk için yaratmaya ve çabalamaya devam edecekleri umudunu paylaşır (XIII, 142/103). O, her ulusun gelişiminde sanatın kendini aştığı bir zamanın geleceğini de söyler (XIII,142/103); bu şu anlama gelir: Modern kültürde sanatın çöküşü belki de başka bir çağda sanatların yeniden doğmasıyla aşılacak geçici bir fenomen olabilir.

Fakat Hegel'in teorisinin imlediklerine değerinden fazla kıymet vermiyorsak onları hafife de almamalıyız. Pek çok araştırmacı bu imaları, Hegel sanki söylediği şeyi gerçekte kastetmiyormuş gibi yumuşatmaya çalışmışlardır.[27] Onlar, Hegel felsefeye sanattan daha yüksek bir statü verse de, sanatın mutlağın kavranması için önemli bir araç olduğu fikrinde-

---

kaldırır [*Aufhebung* anlamında]] "sanat bir intihar edimi gerçekleştirir" biçiminde çevirmesi olduğunu ileri sürer.

[27] Bosanquet (1919-20), s. 280-8; d'Hondt (1972); Carter (1980), s. 83-98; Desmond (1986), s. 13; Etter (2000), s. 39-40; ve Müller (1946), s. 51.

dirler; böylece sanat, modern kültürde önemli bir rol üstlenecekti. Argümanını diyalektiğin genel yapısı üzerine kurdukları için Hegel'in *aufheben* teknik terimini kullandığına işaret ederler; bu terime göre bir şey, daha yüksek bir aşamadaki sentezde hem değillenmiş hem de korunmuştur. Sanat diyalektik içinde korunduğundan, onun modern çağda devamlılık göstereceği ve aslında mutlağı temsil etme biçimi olarak eski işlevini yerine getirmeye devam edeceğini düşünürler.

Bununla birlikte, daha yakın bir inceleme Hegel'in teorisinin bu araştırmacıların kabul ettiğinden daha sert imaları olduğunu ortaya koyar. Diyalektiğin genel ilkeleri bırakın sanatın modern toplumdaki önemini, onun varlığının kalıcılığı konusunda bile hiçbir şey ortaya koymaz. Diyalektik önceki aşamaları muhafaza ederken, bu mevcut aşamaların muhafazası, onların süregelen varoluşlarını değil, şimdiyi şekillendirdiklerini ima eder. Bu nedenle sanatın bütünüyle ortadan kalkması, diyalektiğinin yapısıyla kusursuz biçimde uyumludur. Bununla birlikte, daha da önemlisi, Hegel sanatın modern dünyada merkezi bir rol üstleneceğini düşünmez; zira ileride göreceğimiz gibi, Hegel'e göre sanatçı toplum, kültür ve devletten öyle yabancılaşmıştır ki telafisi mümkün olmayan bir biçimde temel inançların ve değerlerin savunucusu olarak üstlendiği rolü yitirmiştir. Sanat aslında [varlığını] devam ettirirken, bunu büyük ölçüde kısıtlanmış bir rol üstlenerek gerçekleştirir; o sadece bireysel olarak kendini-ifade-etmenin bir biçimine dönüşecektir.

Hegel'in teorisinin böyle keskin imaları olduğu dikkate alındığında, peki ilk etapta neden böyle bir açıklamada bulunmaktadır? Sanatın modern önemini yitireceğini düşünmek için hangi nedenleri vardı? Hegel'in teorisinin ardında yatan öncüller karmaşıktır ve metnin içine serpiştirilmiştir. Bazı öncüller tarihsel, bir kısmı epistemolojik, diğerleri ise kültüreldir. Bazıları eleştirmenlerinin varsaydığından daha güçlü olsa da, diğerleri savunucularının kabul ettiğinden daha zayıftır.

Hegel'in sanatın yitip gideceğine yönelik inancı *Estetik*'in ilk yarısını biçimlendiren sanat tarihi çağlarının genel tasnifi içinde zaten verilmiştir. O, sanat tarihinde, her biri idenin gelişimindeki bir momente tekabul eden temel nitelikte üç çağ görmüştür. (1) Eski Fars, Hint ve Mısır kültüründe görünürlük kazanan ilk çağ sembolik çağdı. Bu çağ, olgunlaşmamış hâliyle ve gelişme aşamasında olan, sonlu dünyada henüz ete kemiğe bürünmemiş ideyi, kendinde ideyi nesne almıştır. İdenin bu aşaması Doğunun panteist dinlerinde temsil edilmekteydi. Bu aşamadaki ide hâlâ soyut ve belirlenmemiş olduğundan, somut ve belirli olan duyusal sanat ortamları/araçları vasıtasıyla yeterince veya bütünüyle temsil edilemiyordu. Dolayısıyla sembolik sanatta ide ve onun duyusal temsili arasında bir mütekabiliyet [ilişkisi] olamazdı, aslında sadece bir uçurum söz konusuydu. Sembolik sanatların ortamı/aracı simgeyi, nesnesinin bazı niteliklerini taşıyan bir imgeydi; fakat imge simgeleştirdiği nesneyle ilişkili olmayan başka nitelikleri taşımadığından, hiçbir zaman nesnesinin kusursuz bir temsili değildi. Simge ve nesnesi arasında söz konusu olan zayıf mütekabiliyet ilişkisi nedeniyle, Hegel simgesel sanatı aslında tüm sanatların idealini, biçim ve içeriğin kusursuz birliğini gerçekleştirmeyen "sanat-öncesi"nin bir formu olarak görmüştür. (2) Antik Yunan'da ortaya çıkan İkinci çağ klasik çağdı. Bu çağ sonlu dünyada kendini dışavurduğu biçimiyle, dışsallaşma aşamasındaki hâliyle ideyi nesne almıştır. İdenin bu aşaması klasik dünyanın insanbiçimci dinlerinde temsil edilmiştir. İde şimdi kendini somut formda göstererek dışsallaşma aşamasında olduğundan, sanatın duyusal ortamları/araçları vasıtasıyla mükemmel biçimde temsil edilir. Sanatın nesnesi sadece tanrısal olanın bir simgesi değil, onun kendini dışavurması ve tezahürüdür. Bu nedenle Hegel klasik sanatın güzellik idealini biçim ve içeriğin mükemmel bir birliğini bütünüyle gerçekleştirdiğini düşünmektedir. (3) Hıristiyanlık çağı olarak nitelendirilen üçüncü çağ ise romantiktir. İde

şimdi tinsel bir içsellik alanını yaratmıştır. Kendini duyular dünyasında gösterdikten sonra içe dönmüşttür. Hıristiyan Tanrısı bütünüyle tinsel olduğundan ve sanat ortamları/araçları duyusal olduğu için, ide sanatsal form içinde temsil edilemez. Simgesel sanatta estetik ortam/araçlar ve onların nesnesi arasındaki uçurum şimdi tekrar eski hâlini alır. Romantik sanatın ifade edebileceği her şey Hıristiyan sevgi etiğidir, zira sevgi duyusal bir görünüşe bürünmüş ve somutlaşmıştır.

Hegel'in tasnifinin ardında yatan diyalektik, yapısına özgü olan hiçbir gelişimi ve ilerlemeyi göstermediği için eşsizdir. Bu diyalektiğin şekli, sanatın temsili güçlerinin kademeli bir yükselişi, en yüksek noktasına ulaşması ve nihai düşüşüyle karakterize edildiğinden paraboliktir.

Hegel üç aşamayı parabolik olarak karakterize eder. Hegel'in ifade ettiği gibi, sembolik sanat güzellik idealine yönelik bir *çaba*yı imler; klasik çağ bu idealin *başarıya ulaşmasına* işaret etmektedir; romantik çağ ise bu idealin *hâkim olmasını* imlemektedir (XIII, 114/81).

Her ne kadar diyalektiğe özgü olmasa da, Hegel'in diyalektiğinin dolaysız iması açıktır: Sanatın geleceği yoktur. Modern dünyada sanatla ilgili temel sorun sanatın karakteristik dininin, yani Hıristiyanlığın ardındaki temel hakikatlari temsil edememesidir. Hıristiyanlık modern dünyanın hâkim dini olarak kalmadığı için ve onun tinsel hakikatleri duyusal temsile mukavemet göstermesindan ötürü, sanat bizim temel inançlarımızı ve özlemlerimizi dışavurmak bakımından uygun bir araç/ortam değildir. Eğer Hıristiyanlığın tinsel hakikatlerini idrak edersek, düşüncenin salt zihinsel aracına/ortamına ihtiyaç duyarız ve böylece felsefe modern dünyada sanatın yerine geçer.

Açıkçası Hegel'in sanat tarihinin çağlarına ilişkin tasnifi, onun klasik beğenisine uymaz. Hegel'e göre sanat, özünde biçim ve içeriğin kusursuz birliğine, duyusal formdaki idenin görünüşüne dayanan güzellik idesi etrafında döner.

Winckelmann gibi Hegel de bu idealin Klasik Yunan sanatında kusursuz biçimde gerçekleşmiş olduğu fikrindeydi. Hegel Yunanların bu ideali gerçekleştirebildiklerini, bunun ana nedeninin onların dini olduğunu söyler. Yunan sanatında ideal ile onun duyusal formu arasında hiçbir uçurum yoktur, çünkü Yunan sanatı temelde insanbiçimciydi (XIII, 102, 111/72,79). Yunanlar tanrısallığı insan formunda kavradığı için, Tanrısal olanı insan bedeni aracılığıyla kusursuz biçimde dışavurabiliyorlardı. Bu nedenle, Winckelmann'ın düşündüğü gibi Hegel'e göre Yunan heykeli estetik başarının zirvesini temsil ediyordu (XIV, 87, 92/486, 490). Yunan heykel sanatından sonra, sanat için bundan daha fazlasını başarmak olanaksızdı; sanat fiili olarak ereğine ulaşmıştı. Devamında Hegel şöyle der: "Klasik sanat formu sanatın duyusallaşması aracılığıyla gerçekleştirilebilecek en yüksek aşamasına ulaşmıştır; ve eğer bu konuda eksik bir şey varsa, bunun tek nedeni sanatın kendisinden ve sanat alanının sınırlarından ötürüdür" (XIII, 111/72; XIV, 127-8/517).

Böyle bir açıklamayı dikkate aldığımızda, Hegel'in sanatın geçiciliğine ilişkin teorisi şaşırtıcı gelmeyecektir. Bu teori klasik idealin kaybına yönelik bir ağıttı. Sanatın geleceği yoktu, çünkü onun görkemi geçmişte yatıyordu ve onun geçmişiyse geri döndürülemezdi. Winckelmann'dan ve neo-klasistlerden farklı olarak, Hegel Yunan sanatını taklit etmenin olanaklı olduğuna inanmıyordu. Yunan sanatını yeniden canlandırmaya yönelik her girişim yapaylık ve yapmacıklığa mahkûmdu; çünkü Yunan sanatı kendi zamanının ve yerinin eşsiz bir ürünüydü, orada şimdi yeller esmekteydi.

Yunan sanatının başarısı insanbiçimci dine dayalı olduğundan, onu daha aydınlanmış bir çağda yeniden canlandırmak olanaksız olacaktı. Hegel "şu zamanda kim tanrılara inanmaktadır?" diye sorar (XIV, 233/603) Modern çağ o kadar eleştireldir ki Yunan dininin kalbi olan güzel mitleri hiçbir zaman kabul edemeyecektir. Dolayısıyla Hegel yeni bir mitolojinin romantik düşünü reddediyordu. Şimdiye ka-

dar açıklandığı üzere, Hegel'in teorisi bazı şüpheli öncüllere dayanıyor görünmektedir. Klasik sanatın artistik başarının timsali olduğunu, sanatın dini bir çağrıyı içermesi gerektiğini ve Hıristiyanlığın modern dünyanın baskın ideolojik gücü kalacağını varsayar. Tüm bu öncüllerin, Hıristiyanlığın gerilemesi nedeniyle sanatın modern dünyada daimi bir öneme sahip olacağını iddia eden Schiller ve erken dönem romantiklerince sorgulanmış olması dikkat çekicidir. Hıristiyanlık, Aydınlanma eleştirisinin kurbanı olduğundan, sanat dinin yerini almalıdır; çünkü sadece o, kalp ve hayalgücüne başvuran popüler tarzdaki bir ahlakı destekleyebilirdi. Tüm soyut kavramları ve anlaşılması güç akıl yürütmesiyle felsefe bu rolü hiçbir zaman üstlenemezdi.

Gelgelelim, bu öncüller ne kadar sorgulansa da, Hegel'in, sanatsal çağlara dair tasnifinden ve klasizminden bağımsız olan, teorisi için özsel değildir. Onun teorisinin ardındaki mantıklı açıklama, modern kültür ve toplumun eğilim ve değerlerine ilişkin teşhisinde yatar (s. 294-7). Estetik üzerine derslerinde sanatın geçiciliğine yönelik giriş bölümündeki açıklamasında Hegel, sanatın modern kültürdeki yerini kaybettiğini, çünkü bu kültürün özünde akılcı bir kültür olduğunu ifade eder. Hegel buna *Reflexionskultur* adını verir; burada "refleksiyon" bizim eleştirel ve soyut düşünme kudretimiz anlamına gelmektedir. Böyle bir kültür sanat için elverişli değildir, çünkü sanat bizim duyusallığımıza seslenir, fakat biz hakikati soyut form biçiminde, yasalara, kurallara ve maksimlere göre ifade etmek isteriz (XIII, 24-5/10). Modern kültürün bütünü, sanatsal üretimden ziyade estetiğe, [yani] sanat hakkında düşünmeye daha elverişlidir. Eğer felsefe sadece bir çağın miâdı dolduğunda ortaya çıkıyorsa, o zaman estetik, eş deyişle sanat felsefesi, sanat da günü geldiğinde ortaya çıkmalıdır.

Gelgelelim Hegel'in argümanını yakından incelediğimizde modern kültüre ilişkin sorun böylesi bir akılcılık değil, böyle bir akılcılığın sanatçı üzerinde bıraktığı etkiydi.

Akılcılık bireyin daima eleştirel ve bağımsız olarak düşünmesini talep ettiğinden, onu topluluktan yabancılaştırır. Gelenekler, yasa ve dinle özdeşleşmekten ziyade, modern birey kendi vicdanı ve aklının taleplerini yerine getirip getirmemesine göre onları sürekli sorguluyor, kabul ediyor ve yadsıyordu. Klasik çağda sanatın önkoşulu olan bireysel ile toplum arasındaki mutlu uyum modern toplumda ortadan kalkmıştı. Yunan sanatçısı halkının dininden ve kültüründen yabancılaşmadığından, onların sözcüsü ve doğrunu söylemek gerekirse onların rahibi olmuştur (XIV, 25-6, 232/437, 603). Klasik sanatın içeriği sanatçıya halkının kültürü ve dini tarafından verilirken, modern sanatçı içeriğini yaratmalıdır, böylece ancak bu şekilde bireysel bir öneme sahip olacaktır. Onlar sanatlarının içeriğini büyük bir umursamazlıkla ele alarak, bu içerik ile bir drama yazarının bir oyundaki karakterleri ele aldığı gibi düşünürler/oynarlar (XIV, 235/605-6).

Sanatçının topluluğundan yabancılaşmasının somut örneği, Hegel'e göre, çağdaş romantik sanattır. Sanatsal yabancılaşmanın estetiği romantik ironidir. Romantik sanatçı eleştirel güçlerini bütünüyle geliştirmiş olduğu için her şeyden uzak kalmıştır. Onun ironisi kopukluğunu, herhangi bir içerikten uzak durmaya ve onu eleştirmeye yönelik arzusunu dışavurmuştur. Hiçbir şey, herhangi bir şeyi sanat eserine dönüştüren yaratıcı kudretin üzerinde yer alamaz. Sonuç, sanatın ana meselesini –bir kültürün temel değerlerini ve inançlarını– yitirmesi ve böylece temel ihtiyaçlarına ve özlemlerine seslenememesidir. Sanat şimdi kendini-ifade edişten daha bayağı hâle gelmişti ve kendilerini ifade eden bireyler kadar farklı formu varsaymaktaydı. Gelgelelim, sanat sadece kendini-ifade-ediş olsaydı, o zaman kültürde veya tarihte bir rol oynamış olmayacaktı. Şüphesiz ki sanat ölmemişti ve sanatçı kendini ifade etmeye devam ettiği sürece devamlılığını sürdürecekti. Fakat burada söz konusu olan hayati soru, sanatın hâlâ önemli olup olmadığı, bireyin

kendini-ifade etmesi dışında bir öneminin olup olmadığıdır. Hegel'in buradaki cevabı kesin bir "hayır"dır.

Dolayısıyla Hegel'in sanatın geçiciliğine yönelik teorisi temelde modern politiğe ve kültüre özgü yabancılaşma teşhisine dayalıydı. Onun bu teorisi klasizminden bağımsızdı. Modern dünyada sanatın karşılaştığı temel zorluk, devletle yüzleşirken karşılaşılan zorlukla aynıydı: Öznellik hakkının şiddetli biçimde yabancılaştıran gücü. Hak, bireyi devletten ayırdığı gibi aynısını sanatçıya ve çağının kültürüne de yapmıştır. Sorunun kaynağı sabittir, çünkü öznellik hakkı modern devlet için temel nitelikteydi ve karakteristikti.

Şu sorulabilir: Neden Hegel tıpkı modern birey ile devlet arasında söz konusu olabilecek bir uzlaşma gibi modern sanatçı ile onun çağı arasındaki bir uzlaşma olabileceğini düşünmemişti? [Bu] neden sanatçının temel inancının ve kültürünün değerlerini daha yüksek düzlemde dışavurduğu, daha yüksek düzeydeki bir sentez değildi? Ancak sadece bu soruyu sorduğumuzda, Hegel'in sanat hakkındaki kötümserliğinin altında yatan nedenleri anlayabiliriz; zira o daima modern bireyin toplumla ve devletle uzlaşmasının sadece refleksiyon düzleminde vuku bulacağını vurgulamıştı. Modern toplumun ve devletin yapısı eleştirel akliliğin taleplerini karşılamak zorunda kalacaktı; ve işte tam da bu talepler sanatın karşılayamadığı taleplerdi. Sanat bağlantısız eleştirel bir akla değil, duyular ve duygulara hitap ediyordu. Modern bireyin eninde sonunda ihtiyaç duyduğu şey bir açıklama, bir akıldı; bir alegori, bir roman ya da bir oyun değildi.

EPİLOG

HEGELCİ OKULUN YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞÜ

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde yer alan, her felsefenin çağının öz-farkındalığı olması yönündeki ünlü vecizesi Hegel'in felsefesine uygulandığında kuşkuya yer bırakmaksızın kasıtlı olarak kendi-üzerine-düşünendir [self-reflexive]. Bu veziceyle Hegel, kendi felsefesinin aslında çağının öz-farkındalığından biraz daha fazlası, onun en yüksek idealleri ve özlemlerinin dışavurumu olduğunu itiraf etmiştir. Onun çağı 1797 ile 1840 arasında III. Friedrich Wilhelm'in iktidarı döneminde etkili olan Prusya Reform Hareketinin çağıdır. İdeallerinin pek çoğu gerçeklikten uzaklaşmış ve reform umudu hayal kırıklığına uğramıştı; 1820 ve 1830'lu yıllarda, bu umut ve idealler en azından gençlerin zihin ve kalplerinde canlıydı. On yıllar boyunca onlar, hükümdarlarının nihayetinde reform sözünü tutacağını coşkuyla umut ediyorlardı. Bu umut devam ettiği sürece, Hegelci felsefe gerçekte olmasa bile en azından özlemleri açısından çağını temsil ettiği iddiasındaydı.

Böylece Hegel'in felsefesi Reform çağının çoğunda, özellikle 1818'den 1840'a dek Prusya'da egemen oldu. Bu felsefenin itibar kazanması, 1818 yılında Hegel'in Berlin Üniversitesine atanmasıyla hızlanmıştır. Hegel ve öğrencileri Prusya Kültür Bakanlığından, özellikle iki güçlü bakandan, Baron von Altenstein ve Johannes Schulze'den güçlü resmi destek almıştır. Onlar Hegel'in felsefesini genel itibariyle desteklemiş, çünkü bu felsefeyi gerici saray çevrelerine karşı kendi reformcu görüşlerini destekleyecek bir araç olarak görmüşlerdir. 1827'de Hegel'in öğrencileri, *Berliner kritische Association* adındaki kendi topluluklarını oluşturup, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* başlıklı müşterek de bir dergi yayımlayarak örgütlenmeye başladılar. Hegel 1831'de öldüğünde, onun en yakın öğrencilerinin oluşturduğu bir grup eserlerinin eksiksiz bir edisyonunu hazırlamışlardır. Bu öğrenciler Hegel'in felsefesinde ne buldular? Onlar neden kendilerini Hegelci olarak nitelendirdiler? Hegel'in eski çömezlerinden hemen hemen hepsi, onun felsefesini, ideallerini paylaştıkları Prusya Reform Hareketinin aklileşmesi olarak görmüşlerdir. Çoğunlukla,[1] onlar, koşulsuz itaat duygusundan ötürü değil, Prusya Devletinin eninde sonunda tedrici reform aracılığıyla Devrimin ana ideallerinden bazılarını gerçekleştireceğinden emin olmaları nedeniyle kendilerini sadık Prusyalılar olarak görmüşlerdir. Onlar Reformasyon ve Aufklärung'un bütün ilerici eğilimlerini somutlaştıran Prusya Devletinin siyasal geleneğinden gurur duyuyorlardı.[2] Hegel gibi pek çok Genç-Hegelci de anayasal monarşinin erdemlerine ve yukarıdan yapılan reformun gerekliliğine inanmaktaydı.[3] Hegelci hareketin radikalleşmesi IV. Friedrich Wilhelm'in iktidara gelmesine ve 1840'a kadar gerçekleşmeyecekti. Gelgelelim, 1840'dan önce neredeyse bütün He-

---

1 Bkz. Toews (1980), s. 232-4 ve McLellan (1969), s. 15-16, 22-4, 25.

2 Bu, Karl Köppen'in *Friedrich der Grosse* broşüründe oldukça açıktır (Leipzig: 1840). Bkz. McLellan (1969), s. 16.

3 Bkz. Toews (1980), s. 233; ve McLellan (1969), s. 15.

gelciler için Hegel'in felsefesi gericilik ile devrim arasındaki gerçek orta yolu temsil ediyordu. Bu, gericilerin gelenekten medet ummasını ya da romantik devrimcilerin duygusal vatanseverlik çağrılarını kabul edemeyenler için tek alternatif gibi görünüyordu. Kendi mühtedilerini hoşnut etmek amacıyla Hegel, törel yaşamın ideallerini, *ancien régime* geleneklerinde ya da *Volk*un duygusal bağlarından ziyade modern devletin kuruluşunda cisimleşmiş olarak görmüştür.[4]

Paylaştıkları duygudaşlığa rağmen, Hegel'in takipçileri arasında ta başından beri yoğun gerilimler söz konusuydu. Ne var ki bunlar ancak 1830'larda bütünüyle gün yüzüne çıktı ve öz-bilinçli hâle geldi. 1835'te David Friedrich Strauss, İsa'nın *İncil*'deki öyküsünün özünde mitik olduğunu iddia ettiği *Das Leben Jesu*'yu [*İsa'nın Yaşamı*] yayımladığında, savaş hatları oluşmaya başlamıştı. Bazıları Strauss'un iddiasını Hegel'in mirasına bir ihanet olarak görürken, diğerleri bu iddiayı vasiyetinin yerine getirilmesi olarak görmüştür. İhtilafa düşülen temel mesele, Hegel'in felsefesinin dinle olan ilişkisiydi.[5] Hegel'in felsefesi geleneksel Hıristiyan inancını, ölümsüzlüğe, İsa'nın tanrılığına ve insani Tanrı'ya yönelik inancı ne ölçüde akla uygun hâle getirmekteydi? Eğer bu inançlar Hegelci sistem içine dahil edilip [onda] bütünleştirilseydi, geleneksel anlamlarını korur mıydı ya da bu anlam değillenir miydi? Bu sorulara yönelik birbirine karşıt cevaplar, Hegelci okulun sağ cenah, sol cenah ve merkez olmak üzere bilindik bölümlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu ayrım anakronik değildir, çünkü bizzat Hegelciler tarafından yapılmıştır. Strauss'a göre, bu mesele hakkında üç olanaklı durum söz konusuydu: Hegelci sisteme ya geleneksel Hıristiyan inançlarının hepsi ya bir kısmı eklenebilirdi ya da hiçbiri eklemlenemezdi.[6] Bundan sonra Strauss, bu durumu

---

[4] Toews (1980), s. 95-140, özellikle s. 84.

[5] Bu dini meselelerin bazılarına ilişkin başka bir inceleme için bkz. Toews (1980), s. 141-202, ve Brazill, *Genç Hegelciler* (1970), s. 48-70.

[6] D.F. Strauss, *Streitschriften* (Tübingen, 1841), III, s. 95.

tanımlamak için politik bir metafor kullandı. Sağ cenah, Hegel'in sistemi içinde hepsinin; merkez, bazılarının bütünleştirilebileceği fikrindeyken, sol cenah ise [bu sistem içinde] hiçbirinin bütünleştirilemeyeceği düşüncesindeydi. Başı çeken sağ-cenah Hegelciler arasında Henrich Hotho (1802-73), Leopold von Henning (1791-1866), Friedrich Förster (1791-1868), Hermann Ninrichs (1794-1861), Karl Daub (1765-1836), Kasimir Conradi (1784-1849), Phillip Marheineke (1780-1846) ve Julius Schaller (1810-68) bulunmaktaydı. Ilımlı ya da merkez Hegelciler arasında Karl Michelet (1801-93) ve Karl Rosenkranz (1805-79) bulunmaktaydı. Önde gelen sol-cenah Hegelciler arasında ise Ludwig Feuerbach (1804-72), Arnold Ruge (1802-80), David Friedrich Strauss (1808-74), Max Stirner (1806-56) ve müteakip yıllarda Bruno Bauer (1808-82) yer alacaktı. Sol-cenah Hegelcilerin ikinci kuşağı Karl Marx, Friedrich Engels ve Mikhail Bakunin'i kapsamaktaydı.

Hegelciler arasındaki savaş-hatları ilkin teolojik bir meselede gün yüzüne çıkıp kendinin bilincine varsa de, dini ayrılıklar özünde daha derinde yer eden siyasal ayrılıkların bir yansımasıydı. Bu siyasal gerilimler daha 1820'lerin başında mevcuttu, fakat 1830'larda daha belirgin hâle gelmişti.[7] Söz konusu olan temel sorun Prusya'da varolan koşulların Hegel'in ideallerini ne ölçüde gerçekleştirdiğiyle ilgiliydi. Burada yeniden Straussçu metafor tartışmadaki çeşitli konumlanışları tanımlamak için yardımcı olmuştur. Sağ cenah, hepsi olmasa da, Prusya'daki koşulların pek çoğunun Hegel'in ideallerini gerçekleştirdiği fikrindeydi; merkezdekiler bazılarının gerçekleştiğini; sol cenah ise, eğer gerçekleşmişse, çok azının gerçekleştiğine inanmışlardır. Sağ ve sol cenah arasında aleni bir ayrılık olmasına rağmen, onlar arasındaki tartışma hâlâ Hegel'in reformizminin geniş sınırları içinde yer almaktaydı. Bütün taraflar Hegel'in temel ilke ve ideallerine sadık kalmışlardı; açıkça bu ideallerin şimdi Prusya'da ne ölçüde gerçekleştiği konusunda tartışmaktaydılar. Bütün

---

7 Bkz. Toews (1992), s. 387-91.

hayal kırıklıklarına rağmen, Sol-Hegelciler 1830'lu yıllar boyunca teori ile pratiğin birliğine olan inançlarını muhafaza etmeye devam etmişlerdi. Mevcut koşulların Hegel'in ideallerivle çatışma hâlinde olsa bile, tarihin diyalektiği nedeniyle böyle kalmayacağından emindiler.

Hegelci okul içindeki bu dini ve siyasal tartışmalar kolayca çözüleceğe benzemiyordu, çünkü onlar açıkça Hegel'in metafiziğinin yorumlanmasında çetrefilli bir sorunla karşılaşmışlardı.[8] Başka bir deyişle: Hegel'in somut tümelinin doğası, ideal ve gerçeğe ilişkin sentezi, tümel ve tikel neydi? Hem sol hem de sağ cenah, kendi davalarını desteklemesi için Hegel'in öğretisinin bazı yönlerine dikkat çekiyorlardı. Kendi payına sağ cenah şunu savunuyordu: Hegel tümelin sadece tikelde varolduğunu, teorinin pratiğe uyması gerektiğini, gerçeğin akli ya da ideal olduğunu iddia etmişti. Hegel'in felsefesinin bu yanı Hıristiyanlığın tarihsel gerçeklerini yansıtıyor gibiydi ve Prusya'daki mevcut koşullar aslında Hegel'in ideallerinin gerçekleşmesiydi. Onlar sol cenahı, idealler ile olgular arasında çok kesin bir ayrım yaparak soyut bir tümel yaratmakla, teori ile pratik arasında bir boşluk açmakla suçlamışlardı. Öte yandan, sol cenah şu sonuca varmıştı: Hegel'in düşüncesine göre tümel, ideal ya da akli olanın tarihin amacıydı, her şey bu amaca ayak uydurmak zorundaydı. Onların sağ cenaha idealin sadece tüm tarihsel süreç aracılığıyla gerçekleştiğinde, yalnızca söz konusu tikellerde varolması gerektiğini öne sürerek cevap verdiklerini düşünmek hatalı olacaktır. Bu meseleler aslında Hegel'i, Jena yıllarının başından beri sıkıntıya sokmuştur. Bir felsefi sistemin deneyimin tikellikleri ya da olumsallıklarını ne ölçüde açıklayabileceği ya da içerebileceği çetrefilli bir sorun olacaktır. Sanki bir sistemin bütün tikellikleri *içermesi*

---

[8] Brazill (1970), s. 17-18, bana öyle görünüyor ki Hegelci okul içindeki bölünmelerin Hegel'in felsefesindeki belirsizlikten ortaya çıktığını iddia ederken haklı görünmemektedir. Bu, Hegel'in gerçeğin akliliği önermesiyle ilgili yoruma ilişkin sorunları hafife alır.

gerekiyormuş gibi görünmekteydi, çünkü ancak o zaman sistem somut ve kapsayıcı olabilirdi; fakat aynı zamanda sanki sistem en azından bazılarını da *dışlaması* gerekiyormuş gibi de görünmekteydi, zira akıl hiçbir zaman deneyimin bütün tikel olgularını türetemezdi. Bu nedenle, bilindiği gibi Hegel edimselliğin aklın zorunluluğuna uyduğu fakat varoluşun uymadığı edimsellik (*Wirklichkeit*) ile varoluş (*Existenz*) arasında ayrım yapıyordu.[9] Peki edimsellik ile varoluş arasında nasıl ayrım yapacağız? Hegel öğrencileri için pek de somut olmayan bir kılavuz bırakmıştı; bu nedenle aralarında ihtilaf söz konusu olmuştu.

Hegelci okul içindeki ihtilafa ilişkin bu açıklama, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*'deki [*Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*] Engels'in ünlü açıklamasına uyuyor, en azından söz konusu açıklamayı teyit ediyor görünmektedir.[10] Bu açıklamaya göre, Sağ- ve Sol-Hegelciler arasındaki ayrılık özünde radikaller ile gericiler arasındaki bir bölünmeydi. Radikaller Hegel'in yöntemini ve akli olanın gerçek [real] olduğuna ilişkin vecizesini benimserken, gericiler onun sistemini ve gerçeğin akla uygun olduğu yönündeki özdeyişini kabul etmişlerdi. Engels'in açıklaması bazı önemli hakikat nüvelerini içermektedir: Devinimdeki temel bölünmenin Hegel'in felsefesindeki bir belirsizlikten kaynaklanması ve Prusya'daki mevcut koşulların akliliği sorununa ilişkin olmasıdır. Ne var ki bunu düz anlamıyla düşünmemek ya da bundan daha kapsamlı sonuçlar çıkarmamak gerekir. Bu, çeşitli bakış açılarından bakıldığında yanıltıcıdır. (1) 1820'ler ve 1830'lar boyunca, sağ ve sol cenah arasındaki bölünme radikaller ile gericiler arasında değil, yaygın reformist bir politikanın karşıt cenahları arasındaydı. Sol cenah Hegelciliğin radikal akımları, sadece 1840'lı yıllarda, IV. Friedrich

---

9 Ayrım *Enzyklopädie* §6 içinde mevcuttur.

10 MEGA, XXI, 266-8.

Wilhelm'in tahta çıkmasından sonra gelişmişti; o zaman bile radikaller ve gericiler arasında bu ölçüde bir bölünme söz konusu değildi, çünkü sağ-cenah Hegelcilik âdeta ortadan kalkmıştı.[11] (2) Yöntem ile sistem arasındaki ayrım sadece yapay değil, aynı zamanda sağ ve sol cenah Hegelcilik arasında ayrım için de yeterli değildir. 1840'lı yıllardan sonra sol cenah, sistem kadar yöntemi de yadsımıştı, çünkü onlar tarihin diyalektiğine yönelik inançlarını bütünüyle yitirmişlerdi.[12] (3) Dini farklılıklar ilk bakışta bölünmeye vesile olsa da, Engels bölünmeyi *dar* politik anlamıyla yorumluyordu.[13]

Nihayetinde Hegelciliği parçalayan ve fesheden iç ihtilafları değil, yalnızca merkezkaç eğilimleriydi; zira daha önce görmüş olduğumuz gibi 1830'lardaki tartışma, teori ile pratiğin birliğine ilişkin büyük Hegelci idealden hiçbir zaman vazgeçmeyen bir çerçeve içinde devam etmişti. Hegelciliği yenilgiye uğratan şey bu akımın akıl hocasının oynamayı en çok sevdiği kartın kendisi, yani tarihti. 1840'da, Prusya Reform Hareketi sona ermiş, o vahim yılda, hem Altenstein hem de III. Friedrich Wilhelm ölmüş, reform umudu IV. Friedrich Wilhelm'in iktidara gelmesiyle tekrar belirmişti. Saltanatına başlarken o aslında halkı gözeten birtakım önlemler almıştı: Politik mahkûmlar için genel af, bölgesel mülk zabıtlarının yayımlanması ve basın sansürünün hafifletilmesi. Bununla birlikte, bu, yeni kralın kişisel politikasının gerici olduğunun alameti değildi. O, devleti eski aristokratik zümreler aracılığıyla yönetti, yeni bir anayasa planını onaylamadı, devlet dinini korumak konusunda ayak diretti ve kralların kutsal yönetme hakkını bile savundu. Beklenildiği gibi bazı meşum gelişmeler söz konusuydu. 1841'de Friedrich Wilhelm "Hegelciliğin şeytan tohumuna karşı savaşmak için" Schelling'i Berlin'e davet ederek asıl politik rengini belli etti. Hemen akabinde, 1842'de devlet,

---

[11] Toews (1980), s. 223-4, 234-5.

[12] A.g.e., s. 235.

[13] McLellan (1969), s. 3, 6; ve Brazill (1970), s. 7, 53.

Hegelcileri ana yayın organları *Hallische Jahrbücher*'i Prusya'nın dışında yayımlamaya zorlayarak sansür uygulamaya başladı. Bu durumda, 1840'lı yıllarda herhangi bir Hegelci için olayların böyle seyredişi son derece cesaret kırıcıydı. Öyle görünüyor ki tarih ilerlemek yerine, Hegel'in varsaydığı gibi geriye doğru gidiyordu.

Gerici güçler otoritesini kabul ettirirken Hegel'in felsefesinin çökmesi kaçınılmazdı. Tüm bunlara rağmen, Hegel'in öğretisinin gerçek özü onu tarihsel bir çürütmeye karşı hassas hâle getirmişti. Hegel'in sisteminin büyük gücü –teori ve pratiğe, akılcılığa ve tarihselciliğe, radikalizme ve muhafazakârlığa ilişkin– cüretkâr sentezinde yatar; zira bunlar her bakış açısına, sınırlı olsa bile bütün içinde zorunlu bir konum sağlayarak, partizan bir tini aşmış görünmekteydi. Hegel'in felsefesinin muazzam gücü, aynı zamanda onun muazzam zayıflığı trajik kusuruydu; zira gördüğümüz gibi (s. 280-5) tüm bu sentezler tek bir iyimser öncüle dayanmaktaydı: Akıl tarihte içkindi, tarihin yasaları ve eğilimleri kaçınılmaz olarak Devrimin ideallerini gerçekleştirecekti. Gerçi işte tam da bu iyimserlikti ki 1840'ların başındaki hayal kırıklığı yaratan olaylarca çürütülmüş gözüküyordu. Hegel [kumarda] bütün sistemini tarihe yatırmış ve kaybetmişti.

O zaman 1840'lardaki yeni-Hegelci tartışmaların yeni bir boyut aldığını keşfetmek şaşırtmayacaktır. Sorun artık Hegel'in nasıl övüleceği ya da yorumlanacağı değil, nasıl dönüştürüleceği ve cenazesinin nasıl kaldırılacağıydı. 1841 yılında Feuerbach'ın *Das Wesen des Christenthums*'unun [*Hıristiyanlığın Özü*] yayımlanması, Hegel'i aşma gerekliliği konusunda içlerinden pek çoğunu ikna etmiştir. 1842'de, önde gelen Sol-Hegelci Arnold Ruge, Hegel'e ilişkin ilk eleştiri yazısını yayımladı.[14] 1843'te Marx ve Engels *Die deutsche Ideologie*'de Hegelci mirasla "hesaplaşma"ya başlayacaktı. İç çatışmalar geçmişteki canlılığını ve anlamını yitirmişti.

---

[14] McLellan (1969), s. 24. 1840'ların yeni eleştirel gelişmelerini Stepelvich hakkıyla özetlemiştir (1983), s. 12-15.

Sağ-cenah Hegelcilerin çoğu, gelişen olaylarla yanılsamalarından kurtulmuş ve gerici düşmanlarına karşı ortak bir cephe oluşturmak için sol-cenahtaki kardeşlerine katılmıştı.[15] 1830'lardaki tartışmaların ortak çerçevesi de birdenbire ortadan kaybolmuştu. Teori ile pratiğin birliğine ilişkin ideali yeniden teyit etmek yerine, pek çok Hegelci, teorinin doğrularının pratiğin üzerinde olduğunu iddia ediyorlardı. Örneğin Bruno Bauer'e göre Friedrich Wilhelm'in Prusya'sında ideal ile gerçek arasındaki uçurum sadece "saf teorinin terörizmi"yle aşılabilirdi.

1840'lı yılların sonuna doğru, Hegelcilik süratle unutulan bir hatıraya dönüşüyordu. Başarısızlığa uğramış olan bir reform hareketinin ideolojisi olduğundan, 1848 Devriminin ideolojisi olamazdı. Dolayısıyla 19. yüzyılın en büyük felsefi sistemlerinden ve felsefi hareketlerden biri tarihin içinde yitip gitmişti. Minerva'nın baykuşu Hegel'in mezarının üzerinde tünediği yerden uçmuştu.

---

[15] Toews (1980), s. 223-4.

İLAVE OKUMALAR

İlave okumalar için yapılan bu öneriler oldukça seçicidir ve yeni başlayan bir öğrenci akılda tutularak hazırlanmıştır. Bariz sebeplerden ötürü, İngilizce kaynaklara yoğunlaşılmıştır; Almanca ve Fransızca kaynaklardan da ancak onları bilmenin önemli olması durumunda onlardan bahsedeceğim. Genel bir kaynakçayla ilgilenen öğrenciler, her ne kadar tarihi geçmiş olsa da, Steinhauer (1980) ve Weiss'e (1973) başvurmalıdır.

GENEL GİRİŞ

İngilizcede Hegel konusunda bazı iyi ve genel giriş niteliğinde kitaplar mevcuttur. En kapsamlı inceleme, oldukça uzun olsa da, Charles Taylor'un *Hegel*'idir (1975). Stephen Houlgate'in *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (1991) [*Özgürlük, Hakikat ve Tarih: Hegel'in Felsefesine Bir Giriş*] daha kısa ve mükemmel bir giriştir. Raymond Plant'ın *Hegel*'i (1973) de Hegel'in toplumsal ve siyasal kaygıları açısından bakıldığında takdire şayan genel bir giriştir. Ivan Soll'un *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (1969) [*Hegel'in Metafiziğine Bir Giriş*] Hegel'in metafiziğinin bazı yönleri için oldukça açık fakat kısa bir giriş sağlar.

KÜLTÜR VE BAĞLAM

Genel tarihsel arkaplanın olmazsa olmazı Sheehan (1989) ve genel kültürel bağlam için de Bruford'dur (1935). Dönemin politik gelişmeleri, Aris (1936), Epstein (1966) ve Beiser (1992) tarafından ele alınmıştır. Panteizm ve nihilizm tartışması Beiser'de ele alınmıştır (1987). Hegel'den önce Alman İdealizminin gelişimi için bkz. Royce (1919), Kroner (1921), Ameriks (2000a), Beiser (2002) ve Pinkard (2002).

ENTELEKTÜEL GELİŞİM

Ne yazık ki Hegel'in entelektüel gelişimi konusunda en iyi çalışmalar Almancada mevcuttur ve çevrilmemiştir. Kaufmann (1966) oldukça istikrarsız ve eskidir; Nauen (1971) açıklayıcı fakat oldukça kısadır. Daha eski Almanca incelemeler – Rosenkranz (1844), Haym (1857), Dilthey (1921), Haering (1929) ve Lukács (1973) – hâlâ okumaya değerdir. Rosenkranz ve Haym özellikle değerlidir çünkü onlar o zamandan beri kayıp olan elyazması kaynaklara ulaşabiliyorlardı; bunun yanında, onlara ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir çünkü erken dönem yazılarının pek çoğunu yanlış biçimde tarihlendirmişlerdir. Hegel'in entelektüel gelişimini konu alan tüm çalışmalar için kaçınılmaz olan, erken dönem yazılarının modern kronolojisi Gisela Schüler'in "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften"dir [Hegel'in Gençlik Yazılarının Kronolojisi] *Hegel-Studien* 2 (1963): 111-59.

Hegel'in erken dönem entelektüel gelişiminin İngilizcede mevcut olan klasik çalışmaları Henry Harris'in *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770-1801* (1972) [Hegel'in Gelişimi: Günışığına Doğru] ve *Hegel's Development: Night Thoughts* [*Hegel'in Gelişimi: Gece Gelen Düşünceler*] (*Jena 1801-1806*) (1983). Ayrıntılı ve derinden incelemesi nedeniyle, Harris'in çalışmaları Hegel'in metinleriyle doğrudan ilişkili olarak okunacak en iyi kaynaklardır. Bu kaynaklar Hegel'in gelişimi söz konusu olduğunda sadece giriş vazifesi görmezler. Ne yazık ki Harris ayrıntılar içinde kaybolma eğilimindedir ve genel bakış açısını açıkça ortaya koyup savunmaz.

Hegel'in en iyi biyografisi – hangi dilde olursa olsun – Terry Pinkard'ın *Hegel: A Biography* (2000) [*Hegel*, İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Mehmet Barış Albayrak]. Bu eser Hegel'i tarihsel bağlamın içine sıkıca yerleştirir ve Hegel'in felsefesinin bütün yönleri için aydınlatıcı bir kaynak vazifesi görür.

FENOMENOLOJİ

Tinin Fenomenolojisi'yle ilgili olarak İngilizcede pek çok iyi yorum mevcuttur. Yeni başlayanlar Richard Norman (1976) veya Harris (1995) ile işe koyulabilirler. Merold Westphal (1979), Solomon (1983), Lauer (1993 [1976]), Pinkard (1994b) ve Stern (2002) tarafından yapılan daha ayrıntılı çalışmalar öğretici ve aydınlatıcı okumaları içermektedir. Kitabın politik temaları Shklar (1976) tarafından mükemmel biçimde ele alınmıştır. Jean Hyppolite'in (1974) yorumu, bazen anlaşılması güç olsa da, hâlâ zahmete girmeye değerdir. Jon Stewart (2000) ve Michael Forster (1998) kitabın genel yapısı ve bütünlüğüne yönelik muhteşem açıklamalar yapmışlardır. Kenneth Westphal (1989 ve 2003) *Fenomenoloji*'deki epistemolojik fikirleri yakından incelemiştir. Bir yorum sıklıkla bir başkasının ihmal ettiği bir yorumu aydınlığa kavuşturduğundan, öğrencilerin ellerinden geldiğince farklı yorumlara başvurmaları ve onları dikkatli biçimde kullanmaları gerekmektedir.

Kojève'in (1969) ünlü çalışması, savaş-sonrası yıllarda Fransız felsefesi üzerinde önemli bir etki bırakmış olduğundan, tarihsel bakımdan başlı başına önemlidir. Bu [eser] 1970'li yıllarda gerçekleşecek olan Hegel Rönesansı için de önemliydi. Bazen aydınlatıcı olsa da, Kojève'in yaptığı okuma tarafgir ve sınırlıdır: Metafizik boyuta yeterince değer vermemiştir. *Fenomenoloji* konusundaki muazzam çalışma *Harris*'in iki ciltlik *Hegel's Ladder*'ıdır (1997). Pek çok araştırmacı bu esere başvurmak istediği halde, (sıklıkla belirtildiği gibi) eksiksiz ya da güvenilir değildir. Okumalarına kolayca karşı çıkılabileceğini bilmek Harris'i şaşırtmayacaktır.

MANTIK

İngilizce konuşan Hegel araştırmacıları arasındaki metin tercihi açısından bakıldığında, *Fenomenoloji* şimdi *Mantık*'a baskın çıkmıştır. Nesiller boyunca *Mantık* hakkında eksiksiz bir yorum yoktu, sonunda Hegel'in eserine karşı önyargılar ortaya koyulduğunda, yine de bunun kısa süre içinde değişeceğinden şüpheliyim. McTaggart'ın eski çalışmaları (1910,1912) hâlâ faydalıdır, yine de dikkatlice kullanılmalıdır çünkü Hegel'i fazlasıyla İngiliz İdealizminin bakış açısıyla görür. W.T. Stace'in *Mantık* üzerine yoğunlaşan *The Philosophy of Hegel* [*Hegel'in Felsefesi*] (New York: Do-

ver, 1955), yer yer hâlâ yararlıdır. Daha derin araştırma yapmak isteyen öğrnciler John Burbidge (1981,1992), Robert Stern (1990) ve Clark Butler'a (1996) başvurmalıdır. Di Giovanni'nin derlemesi (1990) pek çok ilginç makaleyi içermektedir. Houlgate (1991), s. 5-40 ve Burbidge (1993) Hegel'in mantık anlayışına ilişkin giriş niteliğinde iki kısa makale hazırlamıştır. Houlgate Büyük Mantık* üzerine ayrıntılı bir yorum yazmıştır: *Hegel'in Mantığının Girişi: Oluştan Sonsuzluğa Büyük Mantık* (Lafayette: Purdue University Press, 2005).

TOPLUM VE SİYASET FELSEFESİ

Hegel'in siyaset felsefesi konusundaki en iyi çalışma Franz Rosenzweig'ın iki ciltlik *Hegel und der Staat*'dır (1920) (Hegel ve Devlet). Ne yazık ki İngilizce konuşulan ülkelerde çevrilmemiş ve üzülerek söylemeliyim ki ihmal edilmiştir. Oldukça yararlı bir giriş Cullen'in (1979) çalışmasıdır; bazı iyi nitelikte genel araştırmalar Avineri (1972) ve Franco'nun (1999) kitaplarıdır. Hegel'in *Sittlichkeit* kavramının oldukça aydınlatıcı bir açıklaması Neuhouser'in (2000) eseridir. Wood (1990) Hegel'in etik anlayışı için vazgeçilmezdir. Hegel'in özgürlük kavramı Tunick (1992) ve Patten'de (1999) takdire şayan bir şekilde ele alınmıştır. Hegel'in liberalizme yönelik tutumu konusunda bkz. Smith (1989). *Hukuk Felsefesi*'ne yararlı bir giriş için Knowles (2002) incelenebilir. Ayrıntılı bir yorum için okur Peperzak'a (2001) başvurmalıdır.

DİN FELSEFESİ

Hegel'in dini görüşleri hakkındaki en iyi çalışma Fackenheim'a (1967) aittir. Hegel'in dini görüşlerinin gelişimi konusunda bkz. Jaeschke (1990) ve Crites (1998). Hegel'in Tanrı kavramıyla ilişkili olarak bkz. Lauer (1962) ve Olson (1992). O'Regan (1994), Magee (2001) ve Dickey (1987) Hegel'in dini gelenekleri kendine mâl etmesiyle ilgili ayrıntılı çalışmalar ortaya koyarlar. İki derleme tavsiye edilebilir: Christensen (1970) ve Kolb (1992).

---

* *Mantık Bilimi* bazen Büyük Mantık adıyla anılır. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 'Mantık' bölümü ise Küçük Mantık olarak adlandırılmaktadır –çn.

TARİH FELSEFESİ

Tarihsel önemi ve Hegel'in felsefesine giriş olarak sıkça kullanılması dikkate alındığında, Hegel'in *Felsefe Tarihi* konusundaki sağlam ikincil kaynakların yokluğu dikkat çekicidir. Eserin oluş, bağlam ve içeriği incelenmemiştir. O'Brian (1975) ve Wilkins'in (1974) yaptığı incelemeler, hâlâ kullanışlı olsa da, neredeyse bütünüyle Hegel'in metodolojisi ve tarihsel zorunluluğa olan inancı üzerine yoğunlaşırlar. Yeni başlayanlar Forbes (1975) ve Walsh (1971), Hyppolite'in (1996) girişi ve McCarney'in (2000) genel araştırmasını okuyabilirler.

ESTETİK

Yönlendirmeye ihtiyaç duyan, Hegel'le ilk kez karşılaşan bir okur Houlgate'in eserindeki (1991), s. 126-75 estetik'e ilişkin bölümü, Wick (1993) ve Moran'ın (1993) makalesini okuyabilirler.

Ne yazık ki İngilizcede Hegel estetiğine yönelik çok kitap yoktur. Kaminsky'nin (1962) erken dönem çalışması oldukça eskidir ve kapsamı bakımından sınırlıdır. Bungay'ın çalışması (1984) daha kapsamlıdır fakat Hegel'in metafiziğini anlamak bakımından yetersizdir. Desmond'un çalışması (1986) Hegel estetiğinin metafizik boyutunu eski itibarını kazandırmak bakımından dikkate değer ve soylu bir girişimdir, bu boyutu Kaminsky, Bungay ve Gombrich (1965) ihmal etmiştir. Steinkraus'ın derlemesi (1980) yararlı bir kaynakçayı içermektedir; Maker'ın derlemesinde (2000) bazı faydalı makaleler bulunmaktadır. Hegel'in sanatın-sonu teziyle ilgilenen öğrenciler Bungay'ı (1984) s. 71-89, Harries (1974) ve Rapp'in (2000) yazdığı makaleleri okumalıdır. Lang'ın derlemesi (1984) bazı ilham verici makaleleri içermektedir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Anonim (1971) *Die Nachtwachen des Bonaventura*, çev. Gerald Gillespie. Austin: University of Texas Press; Edinburgh: Bilingual Library, no. 6.

—— (1972) *Nachtwachen – Von Bonaventura*, ed. Wolfgang Paulsen. Stuttgart: Reclam.

Arnauld, Antoine (1964) *The Art of Thinking*, çev. James Dickoff ve Patricia James. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Fichte, J.G. (1845-6) *Sämtliche Werke*, ed. I.H. Fichte. Berlin: Veit, 8 vols.

Heidegger, Martin (1972) *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heine, Heinrich (1981) *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Briegleb. Frankfurt: Ullstein, 12 cilt.

Herder, J.G. (1881-1913) *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan. Berlin: Weidmann, 33 cilt.

Hobbes, Thomas (1968) *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin.

Hölderlin, Friedrich (1943-85) *Sämtliche Werke. Grosse Stutgarter Ausgabe*, ed. Friedrich Beißner *et al.* Stuttgart: Cotta Nachfolger.

Hume, David (1958) *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

Jacobi, F.H. (1812) *Werke*. Leipzig: Fleischer, 6 cilt.

—— (1994) *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, çev. George di Giovanni. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Kant, Immanuel (1902 *et seq.*), *Gesammelte Schriften*, ed. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.

Kielmeyer, C.F. (1930), *'Über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organization, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse'*, *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 23: 247-67.

Kierkegaard, Søren (1992) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. ve çev. H.V. ve E.H. Hong. Princeton, NJ: Princeton Cambridge University Press.

Locke, John (1959) *An Essay concerning Human Understanding*, ed. A.C. Fraser. New York: Dover.

Maimon, Solomon (1965) *Gesammelte Werke*, ed. Valerio Verra. Hildesheim: Olms.

Marx, Karl (1982) *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin: Dietz.

Nietzsche, Friedrich (1980) *Sämtliche Werke*, ed. G. Colli ve M. Montinari. Berlin: de Gruyter.

Obereit, J.H. (1787a) *Die verzweifelte Metaphysik zwischen Kant und Wizenmann*. [Yayım tarihi verilmemiştir]

—— (1787b) *Die wiederkommenete Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik, Ein kritisches Drama zur neuen Grundkritik vom Geist des Cebes*. Berlin: Decker & Sohn.

—— (1791) *Beobachtungen über die Quelle der Metaphysik vom alten Zuschauern, veranlasst durch Kants Kritik der reinen Vernunft*. Meiningen: Hanisch.

Reinhold, Karl Leonhard (1923) *Briefe über die kantische Philosophie*, ed. Raymond Schmidt. Leipzig: Meiner.

Rink, F.T. (1800) *Mancherley zur Geschichte der metacriticischen Invasion*. Königsberg: Nicolovius.

Schelling, F.W.J. (1856-61) *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling. Stuttgart: Cotta, 14 cilt.

Schiller, Friedrich (1943) *Werke. Nationalausgabe*, ed. Benno von Wiese *et al.* Weimar:Böhlaus Nachfolger, 42 cilt.

Schlegel, Friedrich (1958 *et seq.*), *Kritische Friedrich Schlegel Augabe*, ed. Ernst Behler *et al.* Paderborn: Schöningh.

Schleiermacher, Friedrich (1980 *et seq.*), *Kritische Gesamtausgabe*, ed. H. Birkner *et al.* Berlin: de Gruyter.

Schopenhauer, Arthur (1968) *Sämtliche Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Spinoza, Benedict (1924) *Opera*, ed. C. Gebhardt. Heidelberg: Kış, 4 cilt.
—— (1966) *The Correspondence of Spinoza*, ed. A. Wolf. London: Frank Cass.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Adorno, Theodor (1969) *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
Ameriks, Karl, ed. (2000a) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2000b) 'The Practical Foundation of Philosophy in Kant, Fichte, and After', in *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. Sally Sedgwick. Cambridge: Cambridge University Press, s. 109-29.
Aris, Reinhold (1936) *History of Political Thought in Germany, From 1789 to 1815*. London: Frank Cass.
Avineri, Shlomo (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
Baum, Manfred (2000) 'The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature', in *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, ed. Sally Sedgwick. Cambridge: Cambridge University Press, s. 199-215.
Baur, Michael (1997) 'Winckelmann and Hegel on the Imitation of the Greeks', in *Hegel and the Tradition*, ed. Michael Baur ve John Russon. Toronto: Toronto University Press, s. 93-110.
Behler, Ernst (1992) *Fruetomantik*. Berlin: de Gruyetr.
Beiser, Frederick (1987) *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
—— (1992) *Enlightenment, Revolution & Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
—— (1993) 'Hegel's Historicism', in *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 270-300.
—— (1995) 'Hegel, a Non-Metaphysician! A Polemic', *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 32: 1-13.
—— (1996a) *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
—— (1996b) *The Early Political Writings of the German Romantics*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2002) *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (2003) *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

—— (2002) *Freedom and its Betrayal*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Blackall, Eric (1983) *The Novels of the German Romantics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bosanquet, Bernard (1919-20) 'Appendix on Croce's Conception of the "Death of Art" in Hegel', *Proceedings of the British Academy* IX: 280-8.

Bowie, Andrew (1990) *Aesthetics and Subjectivity*. Manchester: University of Manchester Press.

Brandom, Robert (2002) *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brazill, William (1970) *The Young Hegelians*. New Haven, CT: Yale University Press.

Brocker, Walter (1965) *Auseinandersetzungen mit Hegel*. Frankfurt: Klostermann.

Bruford, W.H. (1935) *Germany in the Eighteenth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bubner, Rüdiger (1980) 'Hegel's Aesthetics – Yesterday and Today', in *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, ed W. Steinkraus ve K. Schmitz. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, s. 15-30.

Büchner, Hartmut (1965) 'Hegel und das Kritische Journal der Philosophie', *Hegel-Studien* 3: 98-115.

—— (1994) *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Timaeus (1794)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Bungay, Stephen (1984) *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.

Burbidge, John (1981) *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

—— (1992) *Hegel on Logic and Religion*. Albany, NY: SUNY Press.

—— (1993) 'The Necessity of Contingency: An Analysis of Hegel's Chapter on "Actuality" in the *Science of Logic*', in Lawrence Stepelvich (ed.), *Selected Essays on G.W.F. Hegel*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, s. 60-75.

Butler, Clark (1996) *Hegel's Logic: Between Dialectic and History*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Camus, Albert (1955) *The Myth of Sisyphus*, çev. Justin O'Brian. London: Hamish Hamilton.

Carter, Curtius (1980) 'A Re-examination of the "Death of Art" Interpretation of Hegel's Aesthetics', *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, ed. Warren Steinkraus ve Kenneth Schmitz. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Cassirer, Ernst (1946) *The Myth of the State*. New Haven, CT: Yale University Press.

Chamley, Paul (1963) *Economie politique chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz.

Christensen, Darrel, ed. (1970) *Hegel and the Philosophy of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Cohen, Robert ve Wartofsky, Marx, eds (1984) *Hegel and the Sciences*, Dordrecht: Reidel. 64 cilt in Boston Studies in the Philosophy of Science.

Collingwood, R.G. (1993) *The Idea of History*, rev. edn. Oxford: Clarendon Press.

Crites, Stephen (1998) *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. University Park: Penn State Press.

Croce, Benedetto (1915) *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, çev. Douglas Ainslee. New York: Russell & Russell.

—— (1978) *Aesthetic*. Boston, MA: Nonpareil.

Crouter, Richard (1980) 'Hegel and Schleiermacher at Berlin: A Many-Sided Debate', *Journal of the American Academy of Religion* 48: 19-43.

Cullen, Bernard (1979) *Hegel's Social and Political Thought*. New York: St Martin's Press.

Danto, Arthur (1984) 'The Death of Art', in *The Death of Art*, ed. Berel Lang. New York: Haven, s. 5-38.

Desmond, William (1986) *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*. Albany: SUNY Press.

—— (2000) 'Art and the Absolute Revisited: The Neglect of Hegel's Aesthetics', in *Hegel and Aesthetics*, ed. William Maker. Albany: SUNY Press, s. 1-13.

D'Hondt, Jacques (1968a) *Hegel secret*. Paris: Presses Universitaires de France.

—— (1968b) *Hegel en son temps (Berlin 1818-1831)*. Paris: Éditions Sociales.

—— (1972) 'La Mort de l'Art', *Bulletin International d'Esthetique*, 17.

—— (1988) *Hegel in his Time*, çev. John Burbidge. Lewiston: Broadview.

Dickey, Laurence (1987) *Hegel: Religion, Economics, and Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1999) *Hegel, Political Writings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Di Giovanni, George (1983) 'On the Impotence of Spirit', in Robert Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Albany: SUNY Press, s. 195-212.

—— ed. (1990) *Essays on Hegel's Logic*. Albany: SUNY Press.

—— (1993) 'The Category of Contingency in the Hegelian Logic', in Lawrence Stepelvich (ed.), *Selected Essays on G.W.F. Hegel*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, s. 60-75.

Dilthey, Wilhelm (1921) *Die Jugendgeschichte Hegels*. Leipzig: Tuebner. 4. cilt *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*.

Dove, Kenley Royce (1974) 'Hegel's Phenomenological Method', in *New Studies in Hegel's Philosophy*, ed. Warren Steinkraus. New York: Holt, Rinehart & Winston, s. 34-56.

Durner, Manfred (1991) 'Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftlichen Unterricht in Tübingen', *Archiv für Geschichte der Philosophie* LXXVIII: 72-103.

Düsing, Klaus (1969) 'Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena', *Hegel-Studien* 5: 95-128.

—— (1973) 'Die Rezeption der kantischen Postulaten lehre in den frühen philosophischen Entwürfe Schellings und Hegels', *Hegel-Studien* 9: 53-90.

—— (1999) 'The Reception of Kant's Doctrine of Postulates in Schelling's and Hegel's Early Philosophical Projects', çev. Daniel Dahlstrom, in *The Emergence of German Idealism*, ed. Michael Baur and Daniel Dahlstrom. Washington: Amerikan Katolik University Press. 34. cilt in Studies in Philosophy and the History of Philosophy, s. 201-41.

Epstein, Klaus (1966) *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Etter, Brian (2000) 'Hegel's Aesthetic and the Possibility of Art Criticism', in *Hegel and Aesthetics*, ed. William Maker. Albany: SUNY Press, s. 13-30.

Fackenheim, Emil (1967) *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Chicago: Chigago University Press.

—— (1989) *To Mend the World*. New York: Schocken.

—— (1996) *The God Within: Kant, Schelling and Historicity*. Toronto: University of Toronto Press.

Ferrarin, Alfredo (2001) *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Findlay, John (1958) *Hegel: A Re-Examination*. London: Allen & Unwin.

Forbes, Duncan (1975) 'Introduction', in *Lectures on the Philosophy of World History*. Cambridge: Cambridge University Press, s. vii–xxxv.

Forster, Michael (1989) *Hegel and Skepticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

—— (1993) 'Hegel's Dialectical Method', in *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 130-70.

—— (1998) *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: University of Chigago Press.

Foster, Michael (1935) *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford: Clarendon Press.

Franco, Paul (1999) *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven, CT: Yale University Press.

Frank, Manfred (1997) *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Franz, Michael (1992) ' "Platons frommer Garten." Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena', *Hölderlin Jahrbuch* 28: 111-27.

—— (1996) *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Fuhrmanns, Horst (1962-75) 'Schelling in Tuebinger Stift Herbst 1790-95', in *Briefe und Dokumente*. Bonn: Bouvier, 2 cilt.

Gadamer, Hans-Georg (1976) *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, çev. Christopher Smith. New Haven, CT: Yale University Press.

—— (1990) *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr. Volume 1 of *Gesammelte Werke*.

Garaudy, Roger (1966) *Pour connaître la pensée de Hegel*. Paris: Bordas.

Glockner, Hermann (1965) 'Die Ästhetik in Hegels System', *Hegel-Studien, Beiheft* 2: 443-53.

Gombrich, Ernst (1965) *In Search of Cultural History*. Oxford: Clarendon Press.

—— (1977) 'Hegel und die Kunstgeschichte', *Die Neue Rundschau* 88: 202-19.

Guyer, Paul (2000) 'Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism', in *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, s. 37-56.

Haakonssen, Knud (1996) *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haering, Theodor (1929) *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. Leipzig: Teubner, 1929, 2 cilt.

Hallowell, John (1950) *Main Currents in Political Thought*. New York: Henry Holt.

Hankins, Thomas (1985) *Science and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hardimon, Michael (1994) *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harries, Kartsen (1974) 'Hegel on the Future of Art', *Review of Metaphysics* 27: 677-96.

Harris, H.S. (1972) *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press.

—— (1983) *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.

—— (1995) *Hegel: Phenomenology and System*. Indianapolis: Hackett.

—— (1997) *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*. Indianapolis: Hackett.

—— (1997) *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*. Indianapolis: Hackett.

Hartmann, Klaus (1972) 'Hegel: A Non-Metaphysical View', in *Hegel*, ed. A. MacIntyre. New York: Doubleday, s. 101-24.

Haym, Rudolf (1857) *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner.

Heidegger, Martin (1972) 'Hegels Begriff der Erfahrung' in *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, s. 105-92.

Heller, Hermann (1921) *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*. Leipzig: Tuebner.

Henrich, Dieter (1968) *Kant, Gentz, Rehberg: Über Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp.

—— (1969) 'Kunst und Natur in der Idealistischen Ästhetik', in *Nachahmung und Illusion*, ed. H.R. Jauß. Munich: Fink.

—— (1971) *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp.

—— (1979) 'Art and Philosophy Today: Reflections with Reference to Hegel', in *New Perspectives in German Literary Criticism*, ed. Richard Amcher ve Victor Lange. Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 107-33.

—— (1985) 'The Contemporary Relevance of Hegel's Aesthetics', in *Hegel*, ed. Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press.

Hettner, Hermann (1979) *Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert*. Berlin: Aufbau, 2 cilt.

Hirsch, Emmanuel (1973) 'Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie', in *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. Hans Friedrich Fulda ve Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, s. 245-75.

Hochstrasser, Timothy (2000) *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffmeister, Johannes (1955) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Meiner.

Hofstadter, Albert (1974) 'Die Kunst: Tod und Verklärung. Überlegungen zu Hegels Lehre von dem Romantik', *Hegel-Studien, Beiheft* 11: 271-85.

Horstmann, Rolf-Peter and Petry, Michael John, eds (1986) *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart: Klett-Cotta. 15 cilt, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung.

Houlgate, Stephen (1991) *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*. London: Routledge 2. edn, Oxford: Blackwell, 1994.

—— (1998) *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: SUNY Press.

Hyppolite, Jean (1969a) 'The Concept of Life and Consciousness of Life in Hegel's Jena Philosophy', in *Studies on Marx and Hegel*, çev. John O'Neill. London: Heinemann, s. 3-21.

—— (1969b) 'The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology', in *Studies on Marx and Hegel*, çev. John O'Neill. London: Heinemann, s. 22-32.

—— (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. Samuel Cherniak ve John Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press.

—— (1996) *Introduction to Hegel's Philosophy of History*, çev. Bond Harris ve Jacqueline Spurlock. Gainesville: University of Florida Press.

Jaeschke, Walter (1990) *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, çev. J. M. Stewart ve Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press.

James, William (1907) *Pragmatism*. New York: Longmans.

—— (1909) *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green.

Jamme, Christoph (1983) ' *"Ein Ungelehrtes Buch," Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*', in *Hegel-Studien, Beiheft* 23. Bonn: Bouvier.

Kaminsky, Jack (1962) *Hegel on Art*. New York: SUNY Press.

Kaufmann, Walter (1965) *Hegel: Texts and Commentary*. Garden City: Doubleday.

—— (1966) *Hegel: A Re-interpretation*. Garden City: Doubleday.

—— ed. (1970) *Hegel's Political Philosophy*. New York: Atherton Press.

—— (1972) 'The Young Hegel and Religion', *Hegel*, ed. Alasdair MacIntyre. Garden City: Doubleday, s. 61-100.

Kelly, George (1972) 'Notes on "Hegel's Lordship and Bondage" ', *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre. New York: Anchor, s. 189-218.

Kimmerle, Heinz (1967) 'Dokumente zu Hegels Jenaet DozenentatigKeit 1801-1807', *Hegel-Studien* 4: 21-100.

Kluckhohn, Paul (1953) *Das Ideengut der deutschen Romantik*, 3rd edn. Tübingen: Niemeyet.

Knowles, Dudley (2002) *Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge.

Knox, T.M. (1980) 'The Puzzle of Hegel's Aesthetics', in *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, ed. W. Steinkraus and K. Schmitz. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, s. 1-10.

Koepsel, Werner (1975) *Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert*. Bonn: Bouvier.

Kojève, Alexandre (1969) *Introduction to the Reading of Hegel*, çev. James Nichols. New York: Basic Books.

Kolb, David (1986) *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. Chicago: University of Chicago Press.

—— ed. (1992) *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*. Albany: SUNY Press.

Koselleck, Reinhart (1992) *Kritik und Krise*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kroner, Richard (1921) *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr, 2 cilt.

—— (1971) 'Introduction: Hegel's Philosophical Development', in *Hegel's Early Theological Writings*, çev. T.M. Knox. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Kuhn, Helmut (1931) *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.

—— (1974) 'Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik', *Hegel-Studien, Beiheft* 11: 251-69.

Lang, Berol, ed. (1984) *The Death of Art*. New York: Haven.

Larson, James (1979) 'Vital Forces: Regulative Principles of Constitutive Agents? A Strategy in German Physiology, 1786-1802', *Isis* 70: 235-49.

Lauer, Quentin (1962) *Hegel's Concept of God*. Albany: SUNY Press.

—— (1993[1976]) *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press.

Löwith, Karl (1949) *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Zurich: Europa Verlag.

Lukács, Georg (1973) *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 2 cilt.

Magee, Glenn (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Maker, William, ed. (2000) *Hegel and Aesthetics*. Albany: SUNY Press.

Marcuse, Herbert (1967) *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd edn. London: Routledge & Kegan Paul.

McCarney, Joseph (2000) *Hegel on History*. London: Routledge.

McDowell, John (1996[1994]) *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

McLellan, David (1969) *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.

McTaggart, John (1901) *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1910) *A Commentary on Hegel's Logic*. New York: Russell & Russell.

—— (1912) *Studies in the Hegelian Dialectic*, 2nd edn. New York: Russell & Russell.

Meinecke, Friedrich (1924) *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Munich: Oldenbourg.

—— (1965) *Die Entstehung des Historismus*. Munich: Oldenbourg.

Moran, Michael (1981) 'On the Continuing Significance of Hegel's *Aesthetics*', *British Journal of Aesthetics* 21: 214-39.

Müller, Gustav (1958) 'The Hegel Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis" ', *Journal of the History of Ideas* XIX: 411-14.

—— (1959) *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen*. Berne: Francke.

—— (1946) 'The Function of Aesthetics in Hegel's Philosophy', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* V: 49-53.

Nauen, Franz (1971) *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*. The Hague: Nijhoff. Internationales Archives of the History of Ideas, no. 45.

Neuhouset, Frederick (2000) *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nicolin, Friedrich (1967) 'Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes', *Hegel-Studien* 4: 113-23.

Norman, Judith (2000), 'Squaring the Romantic Circle: Hegel's Critique of Romantic Theories of Art', in *Hegel and Aesthetics*, ed. William Maker. Albany: SUNY Press, s. 131-44.

Norman, Richard (1976) *Hegel's Phenomenology*. London: Chatto & Windus.

O'Brian, George (1975) *Hegel on Reason and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Olson, Alan (1992) *Hegel and the Spirit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

O'Regan, Cyril (1994) *The Heterodox Hegel*. Albany: SUNY Press.
Patten, Alan (1999) *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
Pelczynski, Z.A. (1964) 'An Introductory Essay', in *Hegel's Political Writings*, çev. T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press.
—— (1971) 'The Hegelian Conception of the State', in his *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1984) *Hegel and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Peperzak, Adrian (1969) *La jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague: Nijhoff.
—— (2001) *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer.
Petry, Michael, ed. (1987) *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann. 2. cilt, Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen.
—— (1993) *Hegel and Newtonianism*. Dordrecht: Kluwer. Volume 136 in International Archives of the History of Ideas.
Pinkard, Terry (1988) *Hegel's Dialectic*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
—— (1994a) *Hegel Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer.
—— (1994b) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2000) *Hegel: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (2002) *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pippin, Robert (1989) *Hegel's Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— (1997), 'Hegel's Ethical Rationalism', in *Idealism as Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 417-50.
Plamenatz, John (1963) *Man and Society*. London: Longman, 2 cilt.
Plant, Raymond (1973) *Hegel*. London: Allen & Unwin.
Pöggeler, Otto (1990) 'Hegels philosophische Anfänge', in *Der Weg zum System*, ed. Christoph Jamme and Helmut Schneider. Frankfurt: Suhrkamp.
—— (1999) *Hegels Kritik der Romantik*. Munich: Fink.
Pöggeler, Otto and Gethmann-Siefert, Annemarie, eds (1983) *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels, Hegel-Studien, Beiheft* 22. Bonn: Bouvier.

—— (1986) *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik. Hegel-Studien Beiheft* 27. Bonn: Bouvier.

Popper, Karl (1940) 'What is Dialectic', *Mind* 49: 403-10.

—— (1945) *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge, 2 cilt.

Rapp, Carl (2000) 'Hegel's Concept of the Dissolution of Art', in *Hegel and Aesthetics*, ed. William Maker. Albany: SUNY Press, s. 13-30.

Rawls, John (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Redding, Paul (1996) *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Richards, Robert (1992) *The Meaning of Evolution*. Chicago: University of Chigago Press.

—— (2002) *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: University of Chigago Press.

Riedel, Manfred (1973) *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Riley, Patrick (1982) *Will and Political Legitimacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ritter, Joachim (1965) *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.

Roe, Shirley (1981) *Matter, Life and Generation: 18th Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosen, Michael (1982) *Hegel's Dialectic and its Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenkranz, Karl (1844) *G.W.F. Hegels Leben*. Berlin: Duncker & Humboldt. New edn, Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1972.

—— (1870) *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Rosenzweig, Franz (1920) *Hegel und der Staat*. Munich: Oldenbourg Verlag, 2 cilt. New edn, Aalen: Scientia Verlag, 1982.

Royce, Josiah (1919) *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, CT: Yale University Press.

Sabine, George (1963) *A History of Political Theory*, 3rd edn. London: Harrap.

Schmidt, James, ed. (1996) *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press.

Sheehan, James (1989) *German History, 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press.

Shklar, Judith (1976) *Freedom & Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Simpson, Peter (1998) *Hegel's Transcendental Induction*. Albany: SUNY Press.

Smith, Steven (1989) *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago: Chigago University Press.

Soll, Ivan (1969) *An Introduction to Hegel's Metaphysics*. Chicago: Chicago University Press.

Solomon, Robert (1983) *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.

Steinhauer, Kurt (1980) *Hegel Bibliographie*. Munich: Sauer.

Steinkraus, Warren, ed. (1980) *Art and Logic in Hegel's Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities University Press.

Stepelevich, Lawrence (1983) *The Young Hegelians*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stern, Robert (1990) *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. London: Routledge.

—— (2002) *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. London: Routledge.

Stewart, Jon (1996) 'Hegel and the Myth of Reason', in Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, IL: University of Northwestern Press, s. 306-18.

—— (2000) *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston, IL: University of Northwestern Press.

Stirling, James (1898) *The Secret of Hegel*. Edinburgh: Oliver & Boyd.

Taylor, Charles (1975), *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press

—— (1979) *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Timm, Hermann (1974) *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der*

Goethezeit. Frankfurt: Klostermann. 22 cilt, Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts.

Toews, John (1980) *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1992) 'Transformations of Hegelianism', in *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiset. Cambridge: Cambridge University Press, s. 378-413.

Tuck, Richard (1979) *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tunick, Mark (1992) *Hegel's Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wahl, Jean (1951) *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.

Walsh, W.H. (1971) 'Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History', in Z.A. Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy: Problems & Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 181-98.

Weil, Eric (1950) *Hegel et l'État*. Paris: Vrin.

Weiss, Frederick (1973) 'A Bibliography of Books on Hegel in English', in J. O'Malley (ed.), *The Legacy of Hegel*, The Hague: Nijhoff, s. 298-308.

Westphal, Kenneth (1989) *Hegel's Epistemological Realism*. Dordrecht: Kluwer.

—— (2003) *Hegel's Epistemology*. Indianapolis: Hackett.

Westphal, Merold (1979) *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

—— (1992) *Hegel, Freedom, and Modernity*. Albany: SUNY Press.

White, Alan (1983) *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*. Athens: Ohio University Press.

Wicks, Robert (1993) 'Hegel's Aesthetics: An Overview', in *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press, s. 348-78.

Williams, Robert (1997) *Hegel's Ethic of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

——(1987) 'Hegel's Concept of *Geist*', Peter Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*. Albany: SUNY Press, s. 1-20.

Wilkins, Burleigh (1974) *Hegel's Philosophy of History*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Winfield, Richard (1988) *Reason and Justice*. Albany: SUNY Press.

—— (1991) *Freedom and Modernity*. Albany: SUNY Press.

Wood, Allen (1990) *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, Hans (1949) *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung*. Berne: Francke.

Yerkes, James (1983) *The Christology of Hegel*. Albany: SUNY Press.

Yovel, Yirmiahu (1996) 'Hegel's Dictum that the Rational is the Actual and the Actual is the Rational: Its Ontological Content and its Function in Discourse', in *The Hegel Myths and Legends*, ed. Jon Stewart. Evanston, IL: University of Northwestern Press, s. 26-41.

DİZİN

Ameriks, Karl 148, 394, 400, 404
anayasal monarşi 293, 320-322, 325, 385
Aquinas 170, 266
Aristoteles 63-65, 83, 87, 91, 92, 100, 123, 149, 266, 272, 273, 302, 335, 349, 354
Aristotelesçi 65, 71, 87, 88, 91, 92, 100, 101, 198, 255, 271, 273-275, 369, 370
Augustinus 71, 186
Avineri, Shlomo 61, 310, 315, 327, 396, 400
Aydınlanma 30, 33, 35, 36, 45-48, 50-52, 55-58, 72, 74, 179, 182, 190, 269, 290, 333, 334, 345, 347, 381

Berlin, Isaiah 262-264, 266, 279, 332, 401
Blumenbach, Johann Friedrich 121, 143, 144
Bungay, Stephen 361, 362, 364, 366, 372, 397, 401

Cassirer, Ernst 266, 279, 402
Croce, Benedetto 361, 375, 401, 402

çifte önerme 190, 191, 284, 285
çoğulculuk 307, 309
çoğulculuk-karşıtı 99

deizm 72, 74, 343
demokrasi 293, 321, 325, 326
Descartes, René 79, 83, 119, 130, 145
Dickey, Laurence 29, 310, 396, 402
Dilthey, William 25, 84, 173, 174, 394, 403
doğal hukuk geleneği 57, 266, 267, 270, 273
Durkheim, E. 309

Engels, Friedrich 14, 387, 389-391, 399
entelektüel görü 49, 92, 209, 210, 223, 225
eşitlik 32, 58, 271, 284, 308

Fackenheim, Emile 22, 171, 172, 347, 396, 403
Ferguson, Adam 293, 310
Feuerbach, Ludwig 34, 179, 187, 387, 391
Feuerbach, Paul Johann 49, 50
Fichte, Johann Gottlieb 19, 26, 37, 40, 41, 48-50, 52-54, 59, 62, 67, 79, 94, 95, 96, 105-109, 128, 129, 145, 146, 157, 158, 185, 214, 229-231, 234, 236, 237, 239, 273, 284, 398, 400
Forster, Michael 49, 395, 404
Frank, Manfred 27, 49, 50, 404
Fransız Devrimi 32, 40, 57, 70

Gadamer, Hans-Georg 233, 404
Gentz, Friedrich 58, 284
Gombrich 397, 404
Grundsatzkritik 10, 49, 50, 211
Guyer, Paul 404

Haering, Theodor 25, 30, 84, 126, 174, 180, 394, 404
Haller, Karl Ludwig von 143, 286, 289, 320
Hamann, J.G. 55, 332, 333
Harris, H.S. 11, 14, 15, 17, 30, 31, 79, 124, 127, 129, 180, 185, 394, 395, 405, 406
Haym, Rudolf 24, 79, 84, 127, 173, 174, 190, 320, 394, 405
Hegel'in liberal eleştirisi 279, 289, 290, 292, 294, 296, 307, 309, 311, 396
Hegel'in yorumlanması 172, 365
Heidegger, Martin 91, 92, 398, 405
Heine, Heinrich 74, 398
Henrich, Dieter 15, 27, 111, 182, 387, 405
Herder, J.G. 55, 65-67, 75, 116, 123, 125, 266, 332, 333, 343, 398
Hıristiyan yorumu 176
Hooker, R. 273
Houlgate, Stephen 149, 171, 197, 253, 361, 393, 396, 397, 406
Hölderlin, Friedrich 19, 31-33, 35, 36, 49, 61, 63, 65, 66, 68, 71, 116, 124, 125, 157, 158, 173, 181, 182, 277, 367, 398
Hume, David 54, 74, 228, 229, 398
Hyppolite, Jean 153, 233, 351, 395, 397, 406

idealizm 26, 27, 35, 37, 38, 52, 54, 62, 76, 88-90, 93-95, 99-105, 107-110, 112, 117, 128, 145, 152, 153, 197, 207, 228-230, 232, 234, 236, 255, 271, 275, 276, 283, 334, 338-340, 343, 347
ilerleme 22, 52, 78, 183, 274, 279, 332, 336, 337, 343, 345-347, 379
irade 138, 139, 142, 178, 235-237, 242, 256, 257, 259, 264, 266-269, 274, 275, 292, 295, 296, 298, 301, 302, 304, 320, 321, 335, 339, 342, 346
İsa 159, 166, 167, 176-179, 182, 183, 186-188, 192, 198, 258, 386
İsa'nın Yaşamı [*Das Leben Jesu*] 173, 176, 182, 386

Jacobi, F.H. 31, 51-54, 96, 118, 129, 185, 216, 218, 229, 230, 234, 293, 321, 398
James, William 347, 406

kadercilik 52, 341, 343
Kaufmann, Walter 61, 394, 406
Kielmeyer, C.F. 399
Kierkegaard, Søren 175, 350-354, 399
Knowles, Dudley 396, 407
komüniteryanizm 26, 62, 289, 292-294, 298, 305, 306, 322

laissez-faire 294, 317

Leibniz, G. W. F. 51, 52, 86, 123, 124, 201, 208, 366
liberalizm 24, 26, 35, 62, 70, 288, 289, 292, 293, 295, 296, 298, 305, 306, 312, 317, 322
Locke, J. 63, 294, 304, 399
Lukács, Georg 61, 174, 394, 407
Luther, Martin 29, 75, 171, 189-193, 197, 340

Machiavelli 32, 58, 276, 278, 279, 281, 293, 350
Mantık Bilimi 10, 20, 39, 118, 150, 213, 214, 356, 396
Marx, Karl 14, 34, 179, 310, 316, 387, 391, 399
Meinecke, Friedrich 55, 266, 279, 281, 408
mekanizm 102, 118, 136, 137, 140, 144, 151, 307
Montesquieu, B. 266, 269, 293, 320, 321, 332
Möser, Justus 55, 58, 266, 284, 289, 290, 332, 333
Müller, Adam 175, 214, 289, 310, 351, 376

Neuhouser, F. 396
Nietzsche, Friedrich 173, 187, 350-354, 399
nihilizm 48, 53, 54, 228-231, 234, 248, 249, 394
Novalis 49, 50, 61, 63, 66, 68, 70, 125, 289, 290

Obereit, J.H. 53, 399
ortak tanınma 232, 237, 241, 245

öznellik hakkı 296, 301-304, 353, 383

panteizm 74, 75, 129, 173, 194-196, 394
panteizm tartışması 48, 50, 51, 73
Patten, Alan 253, 260, 263, 266, 396, 409
Peperzak, Adrian 253, 396, 409
Pinkard Terry 30, 32, 61, 84, 277, 358, 394, 395, 409
Pippin, Robert 84, 119, 266, 409
Plant, Raymond 310, 393, 409
Platon 31, 64, 65, 68, 87, 88, 99, 100, 124, 178, 253, 302, 311, 349, 357, 368, 369
Popper, Karl 23, 215, 266, 279, 289, 320, 410
Protestanlık 29, 170, 185, 297
Prusya Reform Hareketi 40, 287, 384, 385, 390

Realpolitik 278-281, 284, 341
Redding, Paul 84, 233, 410
Rehberg, A.W. 49, 58, 284, 289, 290
romantizm 26, 27, 36, 46, 60, 61, 63, 359, 375
Rosenkranz, F. 28, 29, 30, 32, 65, 79, 127, 133, 155, 173, 174, 185, 187, 223, 310, 356, 387, 394, 410
Rosenzweig, F. 22, 34, 35, 282, 286, 287, 396, 410
Rousseau, Jean-Jacques 31, 32, 66, 178, 247, 253, 257, 262, 266, 267, 273, 293, 294, 313-315, 350, 357
rölativizm 56

Savigny, F. 286, 333, 358
Schelling, F.W. 19, 20, 31-33, 36-38, 53, 61, 62, 65, 76, 89, 91, 93, 94, 96, 98, 99, 112, 116, 123-125, 127, 129, 130, 132, 133, 142, 144-148, 150, 152-157, 173, 185, 209, 212, 214, 223, 230, 231, 260, 276, 277, 332, 367, 368, 390, 399
Schiller, Friedrich 14, 31, 66-68, 77, 116, 125, 157, 260, 261, 290, 321, 343, 357, 381, 399

Schlegel, Friedrich 14, 49, 50, 61, 63-66, 68-70, 89, 125, 289, 308, 332, 358, 367, 399
Schleiermacher, Friedrich Daniel 14, 61, 63-66, 68, 70, 71, 73, 76, 200, 289, 358, 367, 399, 402
sezgi 92, 165, 199-201, 203, 204
Smith, Adam 310, 317, 396
Sokrates 177, 183, 321, 340
Soll, Ivan 243, 393, 411
Solomon, Robert 84, 171, 172, 180, 181, 192, 194, 195, 212, 395, 411
sosyalizm 309
Spinoza 26, 28, 51, 52, 62, 73-76, 91, 93, 96-100, 103, 105-112, 128-131, 134, 196, 208, 261, 400
Spinoza'nın Öğretisi Üzerine Mektuplar 51
Stern, Robert 12, 395, 396, 411
Stoacılık 231, 258
Strauss, David Friedrich 17, 386, 387
Suarez, F. 273

Tanrı'nın ölümü 171, 187
Taylor, Charles 11, 393, 411
teori-pratik tartışması 48, 59, 284
Tinin Fenomenolojisi 20, 46, 395
tutku 29, 53, 58, 59, 71, 134, 176, 179, 264, 339, 340, 371

varoluşçuluk 22, 351
volüntarizm 267, 271

Waibel, Violetta 27
Westphal, Kenneth 395, 412
Westphal, Merold 395, 412
Wicks, Robert 412
Winckelmann, J.J. 66, 359, 360, 380, 400
Wood, Allen 16, 396, 412

yabancılaşma 34, 64, 73, 107, 126, 171, 185, 187, 312, 316, 319, 382, 383

zümreler 271, 304, 308, 314, 324, 325, 390
Zümreler Meclisi 319, 324-326